

The Problem of Civil War In Agamben's Thought

Flohr, Mikkel

Published in:
Semikolon (Aarhus C)

Publication date:
2014

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Citation for published version (APA):
Flohr, M. (2014). The Problem of Civil War In Agamben's Thought. *Semikolon (Aarhus C)*, 15(27), 61-68.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain.
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact rucforsk@kb.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

SEMIKOLON



Konflikt

Semikolon har som semikolon i skriftsproget funktion af at være et både-og tegn; både afhængigt af historien, der gik forud, men samtidigt (og vigtigst) peger det frem og vil noget mere. Et ; indstiller således opmærksomheden på det, der kommer efter. Og følgelig giver tegnet ikke mening i sig selv men kræver en sammenhæng at blive set i.

Som sådan er tegnet kun den halve sandhed, idet sandheden og semantikken først udfoldes i interpretationen. Tidsskriftets intention er derfor ikke at være dogmatisk og monologisk sandhedspostulerende, men i stedet dialogisk, "it takes two to do research", hvilket igen vil sige at tilvejebringe et åbent forum. Dette forum skabte en flok studerende ved idéhistorie, semiotik og filosofi – alle ved Århus Universitet, da de i sommeren 2000 grundlagde tidsskriftet *Semikolon*.

Målet er – i form af artikler, oversættelser, interviews, faglig kritik, polemik og boganmeldelser – indenfor emnerne idéhistorie, semiotik og filosofi at skabe og udbrede en kritisk tværvidenskabelig dialog mellem studerende og forskere på højere læreanstalter i Danmark og Norden. At *Semikolon* er tværvidenskabeligt betyder, at vi ikke ønsker at præsentere verden vha. en bestemt metodisk tilgang eller vidensstrategi. Vi ønsker at præsentere verden gennem så mange forskellige tilgange som muligt, for at afdække verden og tilgangene, og for at skabe dialog. Det eneste krav i en sådan dialog er, at der tales ud fra et minimum af fælles forståelse.

Konflikt



I skrevne stund er Israel netop gået ind i Gaza med landtropper. Optrapningen til landgangen opstod bl.a. i kølvandet på mordet af civile unge som førte en række hævnaktioner med sig. Inden længe fulgte en grusom udveksling af granater, missiler og deslige. Området er kendt for at være præget af konflikt. Palæstina og Israel har været på kant med hinanden i en stor del af det tyvende århundrede. Hvordan forklarer vi hvad konflikten her består i?

Ofte omtales det som interessekonflikt, dvs. et spørgsmål om territorium, religion. Palæstinenserne vil have blokadene omkring gazastriben ophævet og vil anerkendes som en selvstændig stat imens israelerne vil have sikkerhed fra Hamas' missiler. Dilemmaet er dog, at ingen af parterne stoler på, at den anden vil respektere

en fredsftale og overholde aftalte forholdsregler. Dialog forekommer at ophøre, når tilliden er fraværende. Den blotte antagelse om, at den anden part vil handle i modstrid med ens egne interesser, er som benzin på bålet i en konflikt.

En så stærk uenighed kan virke umådelig irrationel for os, der lever i et vestligt demokrati. Ofte forekommer statsledere som småbørn i deres insisteren på, at den anden part er urimelig og stædig. Alligevel forfalder vi selv nemt til stridigheder som objektivt set kan virke irrationelle, men i øjeblikkets hede kan forekomme fuldt ud acceptable, eksempler på dette er handlinger foretaget under skilsmisser, arvesager eller blot politisk uenighed. Derfor er det med en vis ambivalens, at vi kalder konflikt for irrationelt. For det opstår overalt

i verden uafhængigt af sociale og økonomiske faktorer. Spørgsmålet er derfor, er konflikt i virkeligheden ikke en naturlig reaktion på gnidninger imellem mennesker? Er det også dermed uundgåeligt?

Dette nummer af Semikolon er dedikeret til emnet konflikt i håb om, at vi kan forstå et begreb som omkranser tv-sendepladen i den sensete tid og har bebyrdet mennesker til alle tider. Begrebet konflikt dækker over en form for uoverensstemmelse. En uenighed, hvor parterne støder sammen i større eller mindre grad. En inkompatibilitet af interesser, som trækker i hver sin retning. Disse uenigheder eller denne "disharmoni" mennesker imellem er så gammel som mennesket selv. Foruden Palæstina/Israel konflikten kan nævnes borgerkrigene i Syrien, Ukraine og de Nigerianske islamisters forsøg på at terrorisere sig til magt samt en lang række andre blot i vores levetid. Med artiklerne i dette nummer vil vi undersøge en række spørgsmål. Ligger konflikten i vores natur som mennesker og skal vi derfor tøjles af stærke ledere? Eller er det et spørgsmål om, at vi skal homogenisere samfundet så konflikterne minimeres? Måske kunne det tænkes at der er måder at løse konflikter uden at være nødsaget til at bruge vold?

Vi har ikke svar på, hvad der skal gøres når dialogen ophører og mistilliden sætter ind. Men vores bestræbelse er at artiklerne i dette nummer kan belyse nogle aspekter af dette meget udviklede emne.

Artiklerne

Den første artikel i dette nummer af semikolon "I would call you mad, where you not my father" behandler emnet om suverænitæt i kontrast til vandvid. Med den klassiske græske tragedie om Antigone som omdrejningspunkt bearbejder Nicolaj Krejberg Knudsen ideen om civil ulydighed og

hvordan Antigones handlinger skal forstås i et "rationelt" samfund som styres af det han kalder den "logisk-politiske" orden. Artiklens primære argument består i en kritik af Judith Butlers tolkning af tragedien som revolutionær ved at påpege det ikke-logiske i Antigones handlinger. Vandvidet ses som modsætning til det "logisk-politiske" i samfundet der repræsenteres af suverænen som i sin frygt for vandvidet er en større trussel for samfundet end Antigones selvtægts handlinger.

Tidsskriftets anden artikel, skrevet af Nicolai von Eggert, beskriver den franske revolutions klassekamp fra et lidt uvant perspektiv som ikke normalt får så meget omtale. Med udgangspunkt i hhv. Maximilien Robespierre og Abbé Sieyès forskellige forståelser af hvordan man skal forstå klassekampen under den franske revolution gennemgår og illustrer von Eggert, at det ikke blot skal forstås som den borgerlige klasses kamp mod feudalismen.

Den tredje artikel som har titlen "Cultivation Conflict" undersøger den menneskelige natur i forhold til vold og krig. I et forsøg på at forklare, hvorfor vi har en sådan hang til at bekriige hinanden tager han udgangspunkt i Thomas Hobbes' forståelse af det lovløse menneske, der ofte beskrives i meget negative vendinger. Dette kontrasteres til et "præ-civilisations" menneske som romantiseres som "the noble savage". Artiklen består af en diskussion af disse to positioner og en vurdering af, hvorvidt landbrugs-revolutionen har bidraget til en større grader af konflikt end i jager-samler tider.

Hobbes er også emnet for den fjerde artikel, hvor Sven Altenburger undersøger begreberne autoritet, pligt, rettigheder og retten til at fælde individuelle domme. Han tager Hobbes' forståelse af menneskeret-

tigheder i forsvar fra Carl Schmidts kritik af selvsamme. Dog viser dette forsvar, at Hobbes har en ret unik forståelse af menneskerettigheder, som besynderligt nok er kompatibelt med en absolut suveræn. Denne forståelse diskuterer forfatteren atter med reference til Sreedhar og Hampton.

Konflikt i historisk perspektiv er emnet for den femte artikel i dette nummer. Benjamin Thorup og Nikolaj K. Andersen skildrer stats- og konfliktformer fra middelalderen og frem. I denne skildring overvejer forfatterene udviklingens natur og om vi er ved at vende tilbage til en mere middelalderlig konflikt form med referencer til krigen i Afghanistan og sammenligner FN og EU som organisationer med den katolske kirke i middelalderen.

Derefter følger en artikel, der har Carl Schmidt som sit omdrejningspunkt. Schmidts forståelse af det politiske *som* konflikt, fordrer at interne politiske uenigheder ikke kan tolereres. Schmidt hævder at borgerne bør "rette ind" og at staten til gengæld skal sørge for at sikre borgernes sikkerhed. Derfor er intern konflikt ikke en mulighed, hvis man skal undgå krig og deslige. Dette fører til en naturlig kritik af liberalismen, som unægtelig vil føre til politisk konflikt. Louise Rognlien fremfører først denne position og derefter eksemplificerer hun Schmidt med henvisning til Bush og Obama's regeringer indenfor moderne krigsføring.

I forlængelse heraf følger en artikel om Giorgio Agambens Schmidt inspirerede værk *Homo Sacer*. I denne undersøger Mikkel Flohr Christensen begrebet borgerkrig som den optræder i Agambens værk.

Agamben hævder, modsat den gængse forståelse af begrebet, at borgerkrig er en fundamental del af staten. I forlængelse af Schmidt, er borgerkrig en underinddeling af suverænitet. Christensen diskuterer dernæst Agambens forståelse af borgerkrig med relation til suverænitet med inddragelse af Carl Schmidt.

Den sidste artikel i dette nummer har titlen "krisen – ontoteologisk betragtet". I denne undersøger Dominique Routhier, F.W.J Schelling's krisemetafor med en, Sekulær, kritisk og post-eksistentiaalistisk læsning, som hun selv beskriver det. Denne krisemetafor som forefindes i Schelling's *Frihedsskrift* beskriver forfatteren som en tilblivelstænkning, som er i modstrid med system-paradigmet som eksempelvis ses hos Kant. Hun argumenterer for at Schelling åbner op for en ny metode, der ikke er helt ulige Marx og dermed bidrager til nye perspektiver på krisefænomenet.

Til slut har vi et bidrag til polemik sektionen med artiklen som er skrevet af Finn Janning, som har et mere "hands on" tilgang til begrebet konflikt. I sin artikel "Det uærlige spil" beskriver Janning, hvordan begrebet konflikt skal forstås som en "enten-eller" logik. Hvordan man overvider den, samt den iboende læringsproces forbundet med at overvinde en sådan enten-eller tankegang. Med referencer til sportens verden foreslår Janning en løsning på konflikter ved hjælp af læringsprocesser som forsøger "at udfolde konfliktens potentiale" som han beskriver det.

God fornøjelse med *Semikolon* nr. 27!

CALL FOR PAPERS

SEMIKOLON NR. 28

Artefakter

Et artefakt er en genstand som er skabt til et formål. Det kan være en computer, et bord eller noget helt tredje. Visse genstande virker måske i sig selv livløse og uinteressante, men det, at skabe dem er en særlig menneskelig egenskab. Artefakter er noget som skabes af en menneskelig påvirkning og målretning. Dets formål er dermed defineret af os der skaber det. Men det er ikke kun os, der påvirker artefakterne. De påvirker også os. Efter vi har fået computeren, har det ændret vores opfattelse af begreber såsom information, hukommelse, rum/plads/lagring osv., ligesom telefonen eller telegrafene tidligere revolutionerede vores opfattelse af distance. Eksempelvis har Wolfgang Schivelbusch i "The Railway Journey" beskrevet, hvordan jernbanen ændrede vores opfattelse af tid og rum radikalt. Undertitlen "The Industrialization

of Time and Space in the 19th Century" beskriver meget godt, hvordan jernbanen ikke bare ændrede den fysiske verden men også den begrebslige. Artefakter er ikke kun noget eksternt givet; vi har dem i os, i form af kunstige hjerter. Vi har dem ved os; i form af computere og smartphones. Vi bliver i stadig højere grad integreret med vores artefakter og de bliver en større og større del af os. Er vi ved at blive cyborgs, halvt menneske og halvt artefakt? Eller er vi det allerede? I dette nummer af semikolon stiller vi skarpt på de skabte genstande vi alle omgives af. Hvad er vores forhold til artefakter i dag? Vores fænomenologiske oplevelse af vores omgivelser og de genstande vi bruger bliver ofte taget for givet. Semikolon efterspørger hermed artikler der kan være med til at belyse disse selvfølgeligheder og betydningen af artefakter.

Deadline er 2. oktober 2014
Skrivevejledning og afleveringsformalia findes bagerst
i dette nummer samt på www.semikolon.au.dk

SEMIKOLON NR. 29

Kærlighed

Hvad er meningen med livet? – hvorfor er vi til? – er spørgsmål som store filosoffer har forsøgt at svare på. Spørger du Maren i kæret ville svaret nok hurtigt falde på kærlighed. Det er nemlig et lomme-filosofisk aksiom, at kærlighed er svaret på vores eksistensspørgsmål. Men er det kun lomme-filosofi, når man taler om kærlighed som en vigtig del af vores liv? Kierkegaard mente, at kærlighed er en egenskab givet af gud; Trangen til at elske og blive elsket. At kaste sin kærlighed på en anden, er en friheds-handling som hverken er forudbestemt eller nødvendigt, ja nærmest tilfældig; forelskelsen *sker bare*. Men for de elskende er det bestemt ikke tilfældigt, det er et ganske bestemt andet menneske, man elsker. Er kærligheden så et spørgsmål om relationer af en ganske særlig slags? Og hvordan står den voldsomme intensitet og glæde i forhold til den store smerte, hvis man fx ikke ved om den anden gengælder følelserne – for mere smertelig forekommer kærligheden at være, når forelskelsen viser sig lunefuld og forsvinder akkurat så hurtigt, som den opstod.

Kærlighed deles ofte op i to: eros og agape. Eros er kendt som den kødlige lyst og forelskelse, modsat agape der handler om en næstekærlighed som i bibelske termer ”ikke søger sit eget”. Denne næstekærlighed er af en dobbelt natur. For den kræver ikke kun at vi er hengivne; den kræver tilmed en selv-

hengivenhed overfor vores næste, der dog dækker over alle mennesker også ens fjender og de syndige. Denne relation er i stærk kontrast til den ”bestemte anden” og fordrer helt andre ting af en, fx tilgivelse i stedet for hengivenhed. Men kærlighed ses også rettet mod andre ting, det kan være mod ens hobby eller profession. En sådan lidenskab for et værk kan vi kalde passion. Klassisk kan sådan en passion relateres til en kærlighed for viden – philo(kærlighed)-sophia(viden) – hvor drivkraften i ens bestræbelser ikke grunder i håb om lønforhøjelser eller salg af produkter, men i mere grundlæggende hengivenhed for et højere gode, om det så er kærlighed for viden, kunst eller noget helt tredje. Sådan kan kærligheden også opfattes som en besættelse. Hvorfor bliver mennesker på denne måde besat, af ting eller projekter som kunst og videnskab? Er det blot hjerne kemi der driver denne galskab?

Semikolon efterspørger artikler som belyser disse gåder. Under fanen kærlighed åbner vi for en granskning af menneskers kærlighed, til hinanden, gud, deres værk mm. Er det overhovedet muligt at forklare vores ofte irrationelle handlinger, eller må vi blot beskrive og fortolke dem, i håb om at andre kan fange intuitionen? Forstår man, hvad kærlighed betyder, hvis man aldrig selv har elsket? Er det et ”qualia”? Eller grundlæggende instinkt for reproduktion?

Deadline er 9. april 2015

Skrivevejledning og afleveringsformalia findes bagerst i dette nummer samt på www.semikolon.au.dk

Kierkegaard gentaget



Antologien Kierkegaard gentaget er skrevet af en række filosoffer og idehistorikere, der alle ønsker at fremvise en langt mere moderne og vedkommende Kierkegaard, end det ellers er blevet gjort i 200-året for Kierkegaards fødsel.

Bogen består af otte artikler, der gentager Kierkegaard ved at lede efter de originale og radikale impulser i hans forfatterskab. Antologien har et polemisk sigte, idet den ikke nødvendigvis går efter at fremvise den "rigtige" Kierkegaard, men snarere at udfordre og anvende ham i nutidige politiske og filosofiske debatter. I artiklerne kortsluttes Kierkegaard således med en række moderne tænkere, heriblandt Gilles Deleuze og Felix Guattari, Jacques Derrida, Quentin Meillassoux, Jacques Lacan, Slavoj Žižek, Alenka Zupančič, Alain Badiou og Giorgio Agamben.

Bogens centrale ærinde er at vise, at Kierkegaards potentiale for moderne filosofi slet ikke er blevet indfriet til fulde endnu. I Kierkegaard gentaget opdager man således, hvordan Kierkegaard også kunne og burde læses som bl.a. emancipationstænk, kønstænk og foregangsmand for fransk psykoanalyse.

På den måde udgør bogen et helt særligt og originalt bidrag til debatten om Kierkegaard, som endnu ikke er blevet repræsenteret.

Bogen har desuden et internationalt udsyn, idet den beskæftiger sig med den Kierkegaard, som diskuteres af store nulevende filosoffer som Slavoj Žižek og Alain Badiou.

258 sider, 199 kr.

Udgivet på Forlaget Philosophia

*Køb bogen på philosophia.dk
-hvor den også er tilgængelig som e-bog*

Nicolai Krejbjerg Knudsen

"I could call you mad, were you not my father"

– On Madness and Sovereignty

Through an analysis of sovereignty in Sophocles' *Antigone* and Heinrich von Kleist's *Der Prinz von Homburg*, the article argues that sovereignty must be understood as a logico-political order based on an exclusion of madness. The threat that Antigone and the Prince of Homburg pose to sovereignty are thus not the threat of a new social order, as Butler argues in *Antigone's Claim*, but that of madness.

*There is danger in unnatural silence
No less than in excess of lamentation.*

– Creon

Speak! Am I dreaming? Waking? Living? Sane?

– The Prince of Homburg

Heinrich von Kleist's *The Prince of Homburg* is about a young prince serving as an officer for Friedrich William I, the Elector of Brandenburg. The Prince, however, occasionally sleep-walks, which the other noblemen ridicule. One night, the Elector himself participates in this mocking by presenting the sleep-walking Prince with a laurel wreath, his own necklace and, in the end, his own niece, the Princess of Orange, in order for the prince to try to grab them. The sleeping Prince succeeds in taking one of the Princess's gloves. When he wakes up, he is so distracted by the woman who visited him in his dreams and left her glove

that he fails to listen to the Elector's orders for the upcoming battle.

Interestingly, the play – with its emphasis on sovereignty, law(s) and order – contains a subtext about madness. Thus, somnambulism is described as "*a perverse and silly trick of the mind*" (Kleist 1914: 418), and when the Prince reaches for the temptations that are held out in front of him, he is called "[a] *raving idiot*" (ibid.: 420).

Likewise, in the first scene of Sophocles' *Antigone*, where Antigone tells Ismene about her plans to defy Creon's prohibition and bury her brother Polynices, Ismene replies that she cannot "*transgress the law*"

(Sophocles 1988: 128) and defy Creon. She adds: “*May the dead forgive me, I can do no other. But as I am commanded; to do more is madness*” (ibid.).

Through an analysis of the function of sovereignty in these two plays, I aim to establish a dialogue with and critique of Judith Butler’s reading of Antigone in *Antigone’s Claim*. Here Butler tries to settle accounts with Hegel who confines Antigone to the pre-political sphere of the family by suggesting that Antigone, despite Hegel, is a figure of feminist agency and revolutionary subjectivity. I, however, argue that Antigone is not primarily a revolutionary figure that reveals the possibility of a post-patriarchal social order but rather a figure that reveals how sovereignty as a logico-political structure is centered around a permanent fear of madness that in its unrepresentability is more dangerous for the social order than any explicit defiance.

I

In the Hegelian reading of Antigone, the divine law of the family, which bids Antigone to bury her brother Polynices, clashes with the human law of the state represented by Creon. In order to achieve reciprocal recognition and universality as a citizen, the divine law must be repressed and the human law followed. In this reading, Hegel generalizes Antigone to represent womankind as such, whose function is to act as “*the head of the household and the guardian of the divine law*” (Hegel 1977: § 459). This means that even though the family, as part of the Hegelian dialectics, is a necessary condition for the state, it must, simultaneously, be repressed within this sphere as an “*internal enemy*” (ibid.: § 475). Butler uses this move from Antigone to womankind in general as the point of

departure for her critique of what she considers a reactionary and patriarchal reading.

Firstly, Butler finds it paradoxical that Hegel chooses Antigone as his normative figure of kinship relations since Antigone is Oedipus’ daughter – and sister. As a result of Oedipus incestuous relation to his mother, all of the relations of kinship in the family are marked by uncertainty: Antigone’s brothers are her uncles, her father is her brother, and her mother is her grandmother and so on. As Butler remarks, Hegel’s claim that the siblings (Polynices and Antigone) “*do not desire one another*” (ibid.: § 457), becomes highly implausible when we consider the instability of these relations and, especially, Antigone’s family history. In other words, Antigone’s family does not fit Hegel’s normative model of kinship.

Secondly, Butler interprets the fact that Antigone is not mentioned explicitly but only hinted at in the *Phenomenology* as if the name of Antigone “*requires an effacement*” (Butler 2000: 29), since she represents in ‘illegal’ move in the dialectics by turning the laws of the family against the laws of the state. Butler reads this effacement as an act of repression for Hegel. The need for repression is based on the way Antigone *denies* the confinement to the pre-political sphere of the family. When Creon asks Antigone if she admits burying Polynices despite his orders, she answers: “*I do admit it. I do not deny it*” (Sophocles 1988: 138), and by doing so, she publicly opposes herself to his power.

This speech act becomes the thrust of Butler’s attempt to re-conceptualize Antigone as a political figure of feminine defiance of state authority. Firstly, this speech act offers a corrective to the Hegelian separation and repression of the law of kinship and womanhood in general (which we

might sum up with the Aristotelian saying: Silence is a woman's glory) since she in her answer implies a duality: not only does she disobey Creon and bury her brother ("*I do admit it...*") – she also enters the political sphere by publicly refusing to deny it ("*...I do not deny it!*"). To cite Butler: "*The claiming becomes an act that reiterates the act it affirms, extending the act of insubordination by performing its avowal in language*" (Butler 2000: 11). By meeting Creon face to face in public, she meets him in the political sphere (*his* sphere if we are to believe Hegel) and by answering his request in the form of a reiteration, she appropriates the language of authority in the sphere of authority. She shows resistant agency by opposing the specific order of Creon, but she does it by assimilating to the *form* of this authority. By adopting the language of Creon, Antigone transgresses the borders of the home and forces her way into the political.

This appropriation contradicts the Hegelian reading where Antigone is clearly opposed to and distinguished from Creon. Rather, she appeals to "*both the laws of the earth and the commandments of the gods*" (ibid.: 51). Antigone's claim

does not take place outside the symbolic or, indeed, outside the public sphere, but within its terms and as an unanticipated appropriation and perversion of its own mandate. (ibid.: 54)

Where Hegel wants Antigone to represent one law, Butler identifies her discourse as an appeal to two different laws: the laws of kinship and desire and the law of the political order. Her discourse "*vacillates between them*" (ibid.: 51). This vacillation is the lack of distinction between the two laws, where one enters into the other ("*within its*

terms") and uses its own medium against it (as a "*perversion of its own mandate*"). If we conceive this perversity of the law as inherent in the function of the public law, Butler insists that we end up with a "*negative dialectics*."¹ Butler herself is not happy with this negative dialectic as it "*posit[s] a static relation*" between the two concepts of law, which does not help to conceive "*other forms of social life*" (ibid.: 67-68) – but before turning towards, what Butler believes to be the possibility of a new social order in Antigone, let me elaborate on the dual concept of law by showing its emergence in The Prince of Homburg.

II

After sleepwalking, the Prince is made aware of his orders in the upcoming battle with the Swedes. But he cannot concentrate since his mind is still concerned with the dreams he had, and so in battle he disobeys the explicit order of the Elector and attacks too soon. When giving the signal to attack, Kottwitz, the commanding officer, reminds him that they are to wait until ordered. The Prince replies: "*Orders? Eh, Kottwitz, do you ride so slow? Have you not heard the orders of your heart?*" (Kleist 1914: 439).

As a result of disobeying his orders, the Prince is sentenced to death. When the Prince's fiancée (and cousin) Natalie, the Princess of Orange, begs the Elector, her uncle, to pardon the prince, the double law emerges in a new form. She says: "*The laws of war, I am aware, must rule; The heart, however, has its charter, too*" (ibid.: 467).

Here, we are presented with two laws that correspond, respectively, to the public law and the law of the family. I believe that what is at play here is exactly what Butler labels a negative dialectic, where the public law is constituted by the written word in

the official documents issued by the martial court as well as circulating within and preserving the chain of command. The Prince's crime is that he, still thinking about the desire revealed to him in his dream, fails to *write down* the orders given to him ("Distraught – divided! I scarce know what ailed me.\ Dictation always set my wits awry" (ibid.: 437, emphasis added)). His absent-mindedness indicates that he cannot follow the public, written law.

And just as in Butler's reading of Antigone, the second, unwritten law concerns *kinship* and *desire*. Not only is he thinking about Natalie, whom he wants to marry, but Natalie is his cousin and – since they both have been orphaned – *they both consider the Elector to be their (symbolic) father* (e.g. ibid.: 420, 444).

Clearly, this opens up for a psychoanalytic reading. Fortunately, Kleist has already anticipated such a reading by adding an element of internal psychoanalysis in the play. In a splendid scene Kottwitz and Hohenzollern, a Count of the Royal Staff, spontaneously break into psychoanalysis and thus reveal the internal dynamic of the dialectic between the two laws.

Kottwitz says:

My liege, the law, the highest and the best,\ That shall be honoured in your leader's heart – \ Look, that is not the letter of your will. (ibid.: 486)

What is suggested here is that the public law in a certain sense exceeds itself and becomes the law of the heart. The two laws are not opposed to each other but inherently related. In fact, Kottwitz ends his speech by pinpointing the duality of the law as the very essence of interpellation under sovereignty:

And if you spake, the law book in your hand:\ 'Kottwitz, you've forfeited your head!' I'd say:\ I knew it, Sir; there, take it, there it is;\ When with an oath I bound me, hide and hair,\ Unto your crown, I left not out my head,\ And I should give you nought but what was yours! (ibid.: 487)

The interpellation consists not only in subordinating oneself to the public law (symbolized by the law book), but also a subordination to the law of the heart. This analysis does indeed seem to confirm that the law is "invested in perversion" (original emphasis, Butler, 68), and that the sovereign's power of interpellation functions because of and not despite of this duality.² Furthermore, it establishes the interpellation's moment of completion as the moment where the sovereign, *rightfully* and with the blessing of the subject, can condemn the subject to death. *The interpellation includes a promise of death.*

In the second part of this internal psychoanalysis, Hohenzollern puts forth another argument explaining why the Prince should be pardoned by suggesting that the Elector himself is responsible for the Prince's obedience. The Elector's responsibility is evident when we consider the chain of events that preceded the Prince's disobedience that I have already outlined: the Prince was absent-minded when given orders because he was thinking about the dream, whose content was generated by the Elector's practical joke where he hold out laurels, wreath, necklace and Natalie in front of him, while he was sleep-walking. The Prince "*Leaps to his feet; such precious things held forth\ By such a precious hand he needs must clasp*" (Kleist 1914: 489). This shows the moment of interpellation into the law of desire and

reveals the Prince's desires to be caused by the Elector himself. In a very literal sense, his desire is the Other's desire.

III

For Butler's project this reading is indeed threatening. Even if we conceive Antigone's vacillating discourse as a destabilizing event that disrupts the interpellation process and say that Antigone occupies the threshold between what is inside the social order and what is outside, or, in other words, between what is representable and what is not representable in its singularity, it is difficult to conceive of her as revolutionary. Admittedly, when speaking, Antigone forces her way into the political and disrupts it by turning its own form against itself. But we have the *exact same* movement in *The Prince of Homburg* and this proves to be anything but revolutionary. Thus, Natalie turns the social limits of sovereignty upside down when she, in a new attempt to save the Prince, signs a petition and orders the army to enter the city *by evoking the Elector's name*. Similarly to how Antigone appropriates Creon's language of authority, Natalie sends out orders in her uncle's name. Both these acts of defiance turn the dynamic of sovereignty around by enforcing the law of the heart with the means of the public law. But this is not destabilizing sovereignty itself but only the power of that particular sovereign. Neither Antigone nor Natalie escapes the grip of the status quo in their defiance; they merely show the political system's indifference towards the particular individual and *temporarily take the place of the sovereign*.

Furthermore, when we consider the end of Kleist's play (in all its dreamlike ambiguity), we see that the revolutionary act has been substituted by a state-preserving con-

servatism. By accepting his death sentence the Prince not only affirms the public law (*"It is my inflexible desire [to die]\ Before the eyes of all the soldiery I wronged the holy code of war; and now\ By my free death I wish to glorify it"* (ibid.: 493)) but he also – by doing it on the condition that Natalie is free to marry whomever she wants – affirms the law of the heart. Despite social reversals and psychoanalytic revelations, the Prince affirms the double function of his interpellation – and thus takes the promise of death upon himself. Whether we understand the cryptic last scene (where the Elector gives the Prince the wreath, the necklace and the Princess) as a dream, reality or a scene from the afterlife, it is evident that the Prince does *not* escape the desire that characterizes his interpellation. The last scene is merely a feverous repetition of the first scene.

IV

In Butler's reading what prevents Antigone from this kind of conservatism is the singular nature of the law she evokes – its unrepresentability. The impossibility of identification (Butler 2000: 82) that is supposed to save Antigone from merely establishing a new sovereign social order based on the exclusion of certain relations of kinship and with a discursive monopoly is based on the unstable nature of the law that Antigone appeals to: she would not disobey the public law for any other than Polynices:

O but I would not have done the forbidden thing\ For any husband or for any son.\ For why? I could have another husband\ And by him other sons, if one were lost;\ But, father and mother lost, where would I get\ Another brother?

(Sophocles 1988: 150)

Butler correctly notices the paradoxical nature of this:

This is a law of the instant and, hence, a law with no generality and no transposability, one mired in the very circumstances to which it is applied, a law formulated precisely through the singular instance of its application and, therefore, no law at all in any ordinary, generalizable sense.

(Butler 2000: 10)

But when she, nonetheless, expects Antigone to be a figure of defiance and show the possibility of “a new field of the human” and the way to an “aberrant, unprecedented future” (ibid.: 82), she fails to take this contradiction seriously. The singularity of the law makes it “no law at all” and thus it cannot be the foundation for a new social order, as Butler hopes, nor can it be the acting out of a revolutionary defiance, since the revolution has its *telos* in a new social order – and order demands law. Rather than showing us the limit of the social order and the “unprecedented future”, we must read Antigone as showing us the *limit of the law itself and thus of any social order*. Her struggle is not a struggle against a political regime but – as her evocation and insistence on the *contradiction* of the impossible law shows us – a defiance of *meaning*.

Taking this contradiction seriously reveals a methodological error in Butler’s approach: when focusing her argument on an interpretation of Antigone’s speech acts, she confines herself within language and meaning, which makes it structurally impossible for her to think the contradiction *as contradiction* and reveal the aspect of Antigone that defies the sphere of representation. This means that when Butler is looking for the unrepresentable that destabilizes the binary interpel-

lative function of the law(s), she is looking within the order of the represented – within language. The crucial point is that the mad defiance of meaning is only present in the plays *indirectly*: they speak of and fear madness, but the instances of madness are merely referred to; they are never actually present on the scene. Butler does not see that the defiance of meaning in Antigone’s contradiction points to that which is outside of language, meaning and thus the play itself. Creon’s words come to mind: “*There is danger in unnatural silence\ No less than in excess of lamentation*” (Sophocles 1988: 159).

Creon identifies ‘silence’ and ‘excess of lamentation’ as a danger, but he does not specify how this is dangerous nor for whom. If we recall Derrida’s essay on Foucault’s *History of Madness* this general danger of silence seems to be motivated by the understanding that “*madness is indeed, essentially and generally, silence*” (Derrida 2001: 54). Madness is a general term for that which is outside meaning and language, and in this way, madness is silence. Likewise, we can conceive the excess of lamentation that Creon talks about as a voice (as *phonē*) distinguished from speech (as *logos*). The voice of excessive grief is void of meaning and thus a temporary madness: when Antigone finds her brother’s body naked and no longer covered in the dust she buried it with, she was (according to the sentry’s words when reporting to Creon) “*screaming like an angry bird*” (Sophocles 1988: 137). What is revealed by Creon’s words is a fear essential to sovereignty: the fear of madness.

That this fear is essential to sovereignty requires some qualification. If we read Butler symptomatically, it is clear that her emphasis on speech acts places language at the heart of sovereignty, and she does indeed seem to identify speech and politi-

cal action. Insofar as Antigone is speaking, she is political, and as she is speaking, she seems unable to escape the grasp of sovereign power. This is what happens when she appropriates Creon's language. To remain within language is thus to resemble the sovereign. Secondly, when Creon accuses the sentry of burying Polynices for money, he replies: "*To think that thinking men should think so wrongly*" (ibid.: 135). What is hinted at here is not an error or flaw in the intellectual capacity – rather, we must understand it as a relation between thinking and what is morally or politically right or just. It is an intertwining of, on the one hand, the ability to think, to reason, to use language and, on the other hand, the earthly law. Finally, when Haemon defends Antigone in his discussion with Creon, he proclaims: "*O father, I could call you mad, were you not my father*" (Sophocles 1988: 147). Here we have a direct relation between the sovereign and madness – but interestingly enough, the sovereign is structurally incapable of being mad. *The very position as father/sovereign rules out madness* – and thus Haemon is operating on the limit of what is utterable, by – similarly to Antigone – by appropriating the logic of sovereignty and perverting it by emphasizing its internal contradiction.

We might summarize this connection between sovereignty, language and madness in the hypothesis that the sovereign is not merely the personification of the public law but of what I want to call the logico-political order. I say logico-political to emphasize the way that logic is not concerned with universal and eternal truths but a hegemonic form of rationality that is inherent in the social formation, i.e., to emphasize the conjunction of sociality and rationality.³ The logico-political order as the intersection

of meaning and social power is the structure of sovereignty. Antigone is not first and foremost a revolutionary figure, but is instead revealing the threshold between the logico-political and madness.

V

Considering this re-interpretation of Antigone, what are we to make of her death or of her promise of death? Before entering the tomb where she kills herself, she says: "So to my grave,\ My bridal-bower, my everlasting prison (...) Never a bride, never a mother, unfriended,\ *Condemned alive to solitary death*" (Sophocles: 150, emphasis added). In the condemnation, that is, the promise of death, Antigone expresses how her life has been contaminated with death. As Butler remarks, this makes "*her life a living death*" (Butler 2000: 23). Here, I suggest that we, again, take Butler's words more seriously than she does herself. Antigone is confusing the border between life and death and in the promise of death she includes the excluded absence of the-death-to-come in life. As a living dead, Antigone is a *specter*: an absence that haunts the world of the living.⁴ As the promise of death is a function of the sovereign (as we saw earlier: it is the fulfillment of the interpellation) the sovereign is *always already* contaminating the logico-political order with absence. The fear of madness as a fear of absence is generated by the very structure of sovereignty.

This means that Antigone still has a political significance but not in the way Butler seems to think. Rather, it is in the form of a specter. In *Specters of Marx*, Derrida describes spectrality as that which is

always still to come and is distinguished (...) from every living presence understood

as plenitude of a presence-to-itself, as totality of a presence effectively identical to itself. (Derrida 2006: 125)

As a specter, Antigone is without (self-) identity, always lacking being, haunting the sphere of sovereignty that Creon mistakenly believes to be in full control of. Antigone is not identical to herself as she cannot represent the singularity she aims for: meaning betrays her, and in language she cannot express the singularity of Polynices but ends up saying “brother”, which might mean Oedipus or even Eteocles. There is a difference between Antigone as a speaking subject and the grieving-almost-mad Antigone that “screams like an angry bird.” This is, exactly, Antigone as specter.

And not only is Antigone without identity – she is also disruptive (or, rather, showing the fundamental disruption) of sovereignty itself: madness cannot be shown within the order of representation but underlying the logico-political power there is a *fear* of madness (and here we recall the danger of silence), which reveals that Creon is *not* fully in control and that the sphere of sovereignty is *not* “a presence-to-itself” but already marked by what it desperately tries to exclude.

Madness haunts sovereignty – and thus it haunts both plays. That Butler omits madness from her analysis is not strange, for madness never appears in *Antigone* – nor in the *Prince of Homburg*. In fact, madness cannot appear. If it is the absence of meaning, it, by definition, resists representation. In a certain sense, my critique of Butler is that her analysis does not consider what is not there. But the *fear* of madness is present in both plays. As a ghost, the madness is neither dead nor living; neither entirely absent nor fully present.

This is exactly what we sense in *The Prince of Homburg*, where there is a trembling within the established order, and where they are constantly speculating about the Prince’s sanity: “*Is he mad? He is mad! No, he is just dreaming!*” Even the Prince himself shares this fear. Thus, when they arrest him and take his sword, he cries: “*Speak! Am I dreaming? Waking? Living? Sane?*” (Kleist 1914: 453). Not only does he here reveal his fear of madness to be bigger than the fear of death; he also reveals what is supposed to shelter him from this madness with the imperative: *Speak!* He does not address someone in particular to assure him of his sanity but relies on language as such. He wants to make sure that he is still within the logico-political order.

In this way, Antigone is haunting the *Prince of Homburg* as the fear of madness, which is inherent in sovereignty itself. We find a final (but in no way self-evident) confirmation of this, when we consider the last few lines of the *Prince of Homburg*, where he – in a happy, dreamlike scenery – asks: “*No! Say! Is it a dream?*” And Kottwitz replies: “*A dream, what else?*” (ibid.: 498). This is only a dreamlike and happy scene insofar as the fear of madness is omitted, temporarily forgotten or repressed. Underlying the short, assuring, dialogue is the deduction: “*This is just a dream. I am not mad. Sovereignty will prevail!*”

VI

When Butler rejects the Hegelian confinement of Antigone and women in general to the pre-political sphere of the family, she does so in order to re-conceptualize Antigone as a figure of feminine defiance of state authority and ultimately to conceive of a revolutionary foundation for a non-heteronormative social order. Butler does

this by identifying Antigone's discourse as "vacillating" between the public law and the law of the heart. This vacillation, however, is not sufficient to ensure the revolutionary defiance as is evident in Kleist's *The Prince of Homburg*, where Natalie turns the public order around and uses the Elector's name to enforce the law of the heart. Despite this reversal, the Prince ends up affirming sovereignty.

Butler hopes to avoid such conservatism by emphasizing the instability of the law that Antigone evokes. This law, however, is aimed towards a singularity, and thus it is no law at all. If we take this contradiction seriously, it is obvious that Antigone cannot establish a new social order. Instead, I suggest that we must read Antigone as defying – not a particular political order – but the logico-political order as such, that is, the intersection of sociality and meaning. With Derrida, we can understand this defiance of meaning as madness – and madness does indeed appear in both *Antigone* and *The Prince of Homburg*. Or, rather, it does not appear as it is unrepresentable, but the *fear* of madness does appear. Antigone, then, takes the figure of a specter, and thus she is herself contradictory when speaking publicly but a contradiction that reveals the fundamental exclusion of madness that sovereignty as a logico-political structure is based on. In the same way that the promise of death includes death in life and makes Antigone a living dead, sovereignty proves itself to be structured around a fear of madness. The promise of death as the death in life corresponds to the fear of madness as it is an absence that cannot be excluded from the socio-rational presence. Thus, Antigone haunts sovereignty.

Notes

- ¹ I do not believe that this concept is an allusion to Adorno but simply meant to imply a double concept of the law that is related to one another without being reducible to one another nor capable of being synthesized. Even though he does not use the term 'negative dialectics,' I believe we find such a double concept of the law in Žižek's *Interrogating the Real*, where he suggests that interpellation functions because of and not despite of the split subject, whose doubleness consisting of ego and unconscious thinking corresponds to the public law and its obscene double (Žižek 2005, 262-282).
- ² Analyzed this way, this is strikingly close to the function of interpellation put forth by Žižek (2005: 262-282).
- ³ We find the perhaps best (even though metaphysical) formulation of the principle behind the logico-political order in Hegel's dictum: "*What is rational is real; what is real is rational*" (Hegel 1967: 10).
- ⁴ Butler does, indeed, mention specters in *Antigone's Claim* but only in relation to the crime of incest (cf. Butler 2000: 17, 47, 67) and never Antigone herself. The term madness is completely absent in Butler's text.

Bibliography

- Butler, Judith (2000): *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York
- Derrida, Jacques (2006): *Specters of Marx*, trans. Kamuf, Peggy, Routledge Classics, London and NY
- Derrida, Jacques (2001): "Cogito and the History of Madness" in *Writing and Difference*, trans. Bass, Alan, Routledge, New York, pp. 389-995
- Hegel, G. W. F (1967): *The Philosophy of Right*, trans. Know, T. M., Oxford University Press, London
- Hegel, G. W. F (1977): *The Phenomenology of Spirit*, trans. Miller, A. V., Oxford University Press, London
- Kleist, Heinrich von (1914): "The Prince of Homburg" in *The German Classics of the Nineteenth and Twentieth Centuries*, vol. IV, trans. Hagedorn, Hermann, The German Publication Society, NY, available at: <http://www.unz.org/Pub/FranckeKuno-1913v04-00416>
- Sophocles (1988): "Antigone" in *The Theban Plays*, trans.: Watling, E. F, Penguin Books, London
- Žižek, Slavoj (2005): "Re-visioning 'Lacanian' Social Criticism: The Law and its Obscene Double" in *Interrogating the Real*, ed. Butler, Rex, Continuum, London and New York, pp. 262-282

Klassekamp i Den Franske Revolution

– Sieyès og Robespierre

Den Franske Revolution blev udkæmpet som en konflikt mellem en lang række forskellige grupper og interesser, ofte omskiftelige, hvilket har gjort det svært efterfølgende at definere dens karakter. Mens en række af de store marxistiske historikere, Jean Jaurès, Albert Mathiez og Albert Soboul, såvel som Lenin og Marx selv, henførte Den Franske Revolution til rækken af de såkaldt "borgerlige revolutioner", hvor en borgerlig-kapitalistisk klasse forsøgte at kæmpe sig fri af feudalismens åg, så har en række historikere kendt som "revisionister" siden forsøgt at forklare Den Franske Revolution enten som en retorisk kamp om herredømmet over en række kernebegreber (bl.a. François Furet og Keith Michael Baker), eller som en kaotisk borgerkrig, hvor den klare ven-fjende-distinktion hurtigt brød sammen, mens forskellige fraktioner forsøgte at tilrane sig magten, samtidig med at de mere og mere paranoidt forsøgte at udrydde alle omkring sig (bl.a. David Andress). Der er imidlertid et langt større element af klassekamp på spil end disse senere historikere lader antyde, men det er samtidig svært at forstå den klassekamp som den borgerlige classes revolution.

Jeg vil derfor i denne artikel gennem en læsning af to af revolutionens mest afgørende tekster - abbé Sieyès' 'Hvad er tredjestanden?' (1789) og Maximilien Robespierre's tale af 18. pluviôse, år II (5. februar 1794) - forsøge at (gen)læse den klassekamp, som udgjorde Den Franske Revolutions ryggrad uden af den grund at vende tilbage til tesen om en "borgerlig revolution." Det er værd at bemærke, at både Sieyès og Robespierre var politiske praktiko-teoretikere i den forstand, at deres skrifter og taler altid var interventioner i en politisk konjunktur og forsøg på at præge begivenhedernes gang i en given retning ud fra et klart politisk, teoretisk grundlag. Samtidig gælder det for dem begge, at deres teorier og interventioner havde en enorm indflydelse og kan læses direkte fra flere af revolutionens afgørende begivenheder.

Sieyès:

Tredjestanden imod de privilegerede, de produktive imod snylterne

På baggrund af en finansiel og politisk krise indvilgede den franske kong Ludvig XVI i 1788 i at kalde Stænderforsamlingen ind for første gang siden 1614. Stænderforsamlingen bestod af de tre stænder: de gejstlige, de adelige og tredjestanden, som i princippet repræsenterede den øvrige befolkning (ca. 98% af Frankrigs samlede befolkning på dette tidspunkt), omend den nok især ville varetage handelsfolks og det bedre borgerskabs interesser. Efter Stænderforsamlingen var indkaldt, men før den havde mødtes, skrev og udgav Sieyès sin for eftertiden mest kendte tekst *Hvad er tredjestanden?* Omend denne tekst kun vagt reflekterer Sieyès' overordnede politiske teori, som er udfoldet andetsteds, blev teksten ikke desto mindre indflydelsesrig som ideologisk grundlag for tredjestanden (omend teksten langt fra var alene blandt de, på dette tidspunkt, radikale stemmer, i det, der skulle blive kaldt den Franske Revolution).

Sieyès tager udgangspunkt i begrebet om *Nationen* - et nyt begreb, som blev centralt, i denne periode for nationalismen var opstået som en egentlig strømning. Hvad skal der til, for at en Nation kan overleve og være sund, spørger Sieyès, og han svarer: private beskæftigelser og offentlige embeder (Sieyès 2003: 94). Der findes forskellige af sådanne private beskæftigelser og offentlige embeder. Blandt de private beskæftigelser, nævner Sieyès blandt andet landmænd, håndværkere, handelsfolk, men også husligt, uddannelsesmæssigt og videnskabeligt arbejde bliver nævnt. Blandt de offentlige embeder tæller Sieyès hæren, lovgivningen, kirken og "administrationen", hvorved man først og fremmest skal forstå skatteopkrævning og administration af skattemidler. Hvor

de private beskæftigelser i den daværende situation - Frankrig anno 1788 - varetoges af tredjestanden, var offentlige embeder næsten udelukkende besat af medlemmer af den adelige stand (på nær selvfølgelig kirken, som varetoges af de gejstlige).

Men, siger Sieyès, de adelige handler, som vi kan se, ikke for det fælles bedste. De administrerer derimod de offentlige embeder for at berige dem selv og deres egne interesser. I kraft af den måde, hvorpå de bliver varetaget, tjener de offentlige embeder - som på dette tidspunkt kunne købes og sælges - ikke til at styrke Nationen, men tværtimod til at svække den. Mens tredjestanden viser sig i stand til at styrke Nationen, i kraft af produktion og fordeling af madvarer og andre goder, lever de adelige som snyltere, der beriger sig selv på tredjestandens bekostning.

Når medlemmerne af tredjestanden ikke, på nær i enkeltstående tilfælde, kan få adgang til de offentlige embeder, er det ikke fordi, de ikke er i stand til at varetage disse embeder. Tværtimod, siger Sieyès. Det er fordi medlemmerne af tredjestanden i virkeligheden er meget bedre til at varetage et offentligt embede, at medlemmerne af adelen har konstrueret et system, hvor de kan holde disse embeder indenfor deres egne rækker. Hvis medlemmerne af tredjestanden fik adgang til disse embeder, ville det hurtigt blive klart for enhver, at adelen ikke har tjent Nationen som dygtige embedsmænd, men at de ikke har bidraget noget som helst til Nationens ve og vel. Adelen ses som snyltere, der ikke blot, ikke bidrager med noget til Nationen, men faktisk svækker den, i kraft af deres korrupte omgang med de offentlige embeder, samt deres måde at strukturere det politiske system på, således at det ikke tjener Nationen, men deres egne private interesser.

Subtract the privileged order and the Nation would not be something less, but something more. What is the Third Estate? Everything; but an everything that is fettered and oppressed. What would it be without the privileged order? Everything, but an everything that would be free and flourishing. Nothing can go well without the Third Estate, but everything would go a great deal better without the two others.

(ibid.: 96)

Det er ud fra dette perspektiv, at Sieyès kalder tredjestanden for "en hel Nation" og argumenterer for at Stænderforsamlingen - med dens skelnen mellem gejstlige, adelige og tredjestand - skal afløses af et Parlament, hvor tredjestanden udgør 100 % af repræsentationen. Her laver Sieyès imidlertid en skelnen mellem *orden* og *profession*. De adelige udgør en orden, som er forskellig fra den produktive orden (tredjestanden). De gejstlige derimod varetager kirkelige funktioner, hvilket ikke gør dem til en orden; eller hvilket i hvert fald ikke burde gøre dem til en orden. I stedet skal man opfatte de kirkelige embeder som professioner, der står side om side med alle andre professioner, såsom landmand, skolelærer eller skatteopkræver. På den måde er de gejstlige i virkeligheden en del af tredjestanden og ikke en orden for sig. Eller sagt på en anden måde: En *orden* betegner et politisk subjekt, der har krav på politisk repræsentation, mens *profession* betegner en individuel jobfunktion. For Sieyès findes der kun en orden, et politisk subjekt - nemlig tredjestanden - og det er kun dette kollektive subjekt, der har krav på politisk repræsentation.

Den produktive orden er, for Sieyès at se, den naturlige orden, hvor kun de produktive medlemmer, der arbejder for at styrke Nationen, kan siges at have ret til

politisk repræsentation. Alle der handler ud fra egeninteresser, hvor disse ikke i sidste instans er sammenfaldende med Nationens interesser, er per definition korrupte og snylter på samfundskroppen. Hvis Frankrig havde haft et retfærdigt politisk system, ville kun den produktive klasse være politisk repræsenteret. Det forholder sig imidlertid ikke sådan, og adelen har sammen med de gejstlige elementer, der anser Kirken for en orden, skabt et politisk system, der er skadeligt og som tjener disse gruppers egne interesser på Nationens bekostning. Derfor er Frankrig i bundløs gæld og derfor hersker der fattigdom og elendighed.

På baggrund af dette, siger Sieyès, at der er lagt op til en åben klassekrig. Ikke fordi tredjestanden skal starte en sådan krig, men fordi denne krig - i kraft af det eksisterende politiske system - allerede er i gang. Når den tredjestand bliver ekskluderet fra de offentlige embeder, er det "*en social forbrydelse, en veritabel krigserklæring mod tredjestanden*" (ibid.: 95). Senere i sin pamflet er Sieyès endnu mere klar i målet:

To make the force of this argument clear, imagine this hypothesis: Suppose that France is at war with England and that everything to do with the conduct of hostilities is handled, as far as we are concerned, by an executive directory made up of elected representatives. Would we, in these circumstances, allow any of our provinces to choose their deputies to this directory from among members of the English ministry under the specious pretext of not wanting to violate their liberty? But it is obvious that the privileged orders have shown themselves to be no less of an enemy of the common order than the English have been to the French in time of war.

(ibid.: 107)

Den privilegerede orden, som Sieyès kalder den, forstås som en engelsk minister på fransk territorium i en krigssituation. Den privilegerede orden bedriver en veritabel krig mod en fælles orden (tredjestanden, Nationen) og fordi den tredje stand ikke har set realiteterne i øjnene, taber de til stadighed denne krig og er endda med til at bifalde den. Med andre ord, er det i en allerede igangværende krig, at medlemmerne af den tredje stand skal kaste sig ind i den politiske kamp. Hvilket de senere også gjorde blandt andet ved Stormen på Bastillen (14. juli 1789), der først og fremmest handlede om at erobre et stort krudtlager, der kunne forsyne oprørerne med våben, som de havde erobret i de forudgående dages optøjer. Den klassekrigeriske mentalitet, der blandt andet resulterede i oprettelsen af Nationalgarden (en slags borgermilits) i krigene mod de andre europæiske nationer, blev i høj grad anset for at være en klassekrig for at redde Revolutionen mod dens fjender fra den privilegerede orden og for at befri medlemmer af tredjestanden i de andre europæiske nationer. En mindre hær af parisiske borgere stormede Tuilerierne (med over 1000 døde til følge) d. 10. august 1792 og afsatte dermed endegyldigt kongemagten, til fordel for en Republik baseret på folkesuveræniteten, som blev udråbt af Vergniaud den efterfølgende dag.

Sieyès' teori om klassekamp baserer sig således på en slags *objektiv klasseteori* (en objektiv identifikation af klasser), hvor det produktive bidrag til Nationens styrke, i modsætning til en privat berigelse på Nationens bekostning, er det kendetegnende træk ved medlemmerne af den klasse, der med rette kan siges at fortjene politisk repræsentation. Sieyès' politiske teori, hviler ikke, som Marx' senere teori ville gøre det, på en arbejdsværditeori, men

på en langt bredere og mere diffus definition af produktivitet, hvorfor tredjestanden ikke er at forveksle med proletariatet. Kun et politisk system, der repræsenterer tredjestanden, den produktive klasse der udgør og styrker Nationen, kan siges at være legitimt for Sieyès.

Robespierre:

Republikanerne imod de kontrarevolutionære – dyden imod egeninteresserne

Robespierre gjorde sig blandt andet bemærket i tiden omkring den første franske forfatning (1791) med en kritik af konsekvenserne af det politiske system, som blandt andre Sieyès var stærk fortalende for (Robespierre 2007:5-19). Den franske forfatning af 1791 indførte, i overensstemmelse med Sieyès' forfatningsudkast (se Sieyès 1789), en skelnen mellem *aktiv- og passivborgere*. Mens passivborgere skulle kunne nyde godt af den sikkerhed, som staten garanterede ved at sikre *naturlige* rettigheder (bl.a. frihed til ikke at være slave og lighed for loven), var det kun aktivborgerne, der havde de supplerende *politiske* rettigheder, såsom at kunne stemme ved valg. Foruden fransk bopæl krævede en status som aktivborger, at man var af mandligt køn, en alder over 21 og diverse andre betingelser. Dertil at man betalte en sum svarende til tre dages arbejde (se *Constitution de 1791*, sek. II, art. 2, pkt. 4). For at kunne blive valgt, var det desuden krævet, at man betalte en såkaldt sølvmark. Ca. 3 millioner franskmænd blev udelukket fra at blive aktivborgere på grund af indkomstgrænsen, hvilket efterlod omkring 4 millioner aktivborgere, hvoraf et fåtal kunne stille op til valg. Aktivborgerne repræsenterede passivborgerne og de valgte delegerede repræsenterede hele Nationen. Dette var i tråd med Sieyès repræsentative system.

Robespierre derimod syntes i tråd med Rousseau, der i *Samfundskontrakten* (1762) hævdede at suveræniteten (folkesuveræniteten) ikke kunne repræsenteres (Rousseau 2007:1), at forsøge at gå udenom et politisk system, der hvilede på repræsentation. Repræsentation kunne ikke helt undgås, men lovgivernes politiske legitimitet kunne ikke hvile på et repræsentativt system. I stedet greb Robespierre til et andet kernebegreb hos Rousseau, nemlig *dyd* (vertu), der samtidig er kodeordet for den teori om klassekamp, som Robespierres politiske teori hvilede på.

Ifølge Robespierre vil skellet mellem aktiv- og passivborgere erstatte titlernes aristokrati med de riges aristokrati. Det er, som Robespierre siger, ”ikke skat, der gør os til borgere (*citoyens*)” (Robespierre 2007: 7). Det er derimod dyden. Dyd er det modsatte af egeninteresse. Dyden er at handle for det fælles bedste. Dyden er at handle ud fra *almenviljen* – for at bruge endnu et udtryk fra Rousseau – det vil sige, at handle på en sådan måde, at det vil være til det fælles bedste. Robespierres republikanisme er således det modsatte af et liberalt system, som udviklet af blandt andre Bernard Mandeville og Adam Smith, hvor det hele vil gå op i en højere enhed, hvis blot alle handler ud fra deres egne umiddelbare egoistiske interesser; ideen om at *Den usynlige hånd* i sidste ende vil skabe balance. Robespierre troede ikke på sådanne metafysiske interventioner, der nok skal sørge for orden i sidste ende. For Robespierre var det i stedet kun hvis de dydige borgere agerer (og til stadighed agerer), at en dydig politisk orden kan opstå og bevares.

Lad os tage et langt citat fra talen af 18. pluviôse II, hvori kernen af Robespierres politiske filosofi udfoldes:

Now, what is the fundamental principle of democratic or popular government, the essential mainspring that supports it and makes it move? It is virtue; [...] the virtue that is none other than the love of the homeland [patrie] and its laws.

But as the essence of the republic or of democracy is equality, it follows that love of the patrie necessarily embraces love of equality. [...]

Not only is virtue the soul of democracy; it can only exist in that form of government. Under monarchy, I know of only one individual who can love the patrie, and who does not even need virtue to do it: it is the monarch. The reason for this is that of all the inhabitants of his states, the monarch is the only one to have a patrie. [...]

[I]n aristocratic states the word patrie means something only to the patrician families who have invaded sovereignty. [...]

But the French are the first people in the world who have established true democracy, by calling all men to equality and the plenitude of citizens rights; and that, in my opinion, is the reason why all the tyrants allied against the Republic will be vanquished.

At this point there are some important conclusions to be drawn from the principles just laid out.

[1] Since the soul of the Republic is virtue, equality, and your [medlemmer af Nationalkonventet] goal is to found and consolidate the Republic, it follows that the first rule of your political conduct should be to relate all your operations to the mainte-

nance of equality and the development of virtue; for the legislators first care should be to strengthen the principle of government. [...]

[2] *Republican virtue can be considered in relation to the people, and in relation to the government: it is necessary in both cases. When the government alone is deprived of it, there remains a reservoir in the people; but when the people itself is corrupt, liberty is already lost.*

Happily, virtue is natural to the people.
(ibid.: 111-115)

Dyden er demokratiets og republikkens sjæl til forskel fra aristokratiet og monarkiet, hvis politiske systemer er båret af egeninteressen; monarkiet, som er konstrueret til at tjene kongens private interesser og aristokratiet, som er indrettet til at tjene den aristokratiske klasses egeninteresser (hvad end der er tale om de adeliges eller de riges aristokrati). Kun demokratiet og dets republikanske regering kan handle ud fra folkets (*demos*) interesse.

Heraf følger, at lovgiverne, i den grad de kan siges at være repræsentanter, ikke repræsenterer deres vælgere, men repræsenterer hele folket. Det er derfor, Robespierre er modstander af fraktioner og partier. Disse vil varetage en bestemt interessegruppes interesser og vil derfor med nødvendighed, ikke handle for folkets bedste. Dette vil være et direkte brud på folkesuveræniteten, som for Robespierre, såvel som for Rousseau og mange før ham, er én og udelelig. Enten handler lovgiverne for folkets bedste, dvs. i henhold til almenviljen, eller også gør de ikke. Lovgiverne skal med andre ord handle dydigt, dvs. for folkets bedste, for at en given regering kan siges at være legitim.

Hvis ikke lovgiverne handler dydigt, er det politiske system korrupt og folket er i deres gode ret til at styrte en sådan regering (se Robespierres 2007: 66-72).

Som en logisk konsekvens af dette følger desuden, at enhver "*borger er værdig til enhver offentlig funktion*" (ibid.: 70), da dydighed er det eneste kriterie for legitim politisk administration. Det betyder dog ikke, at inkompetence nødvendigvis skal tolereres, hvilket Robespierres realpolitik tydeligt viste. Hvis en given person viser sig at være inkompetent, vil det ypperligste, han kan gøre for det fælles bedste være at træde tilbage og overgive posten til en anden. At træde tilbage vil med andre ord være en dydig handling, mens det i tilfælde af inkompetence, vil være korrupt at fastholde sin post.

Folket er, som Robespierre understreger, af natur dydigt. Dette er måske det mest kritiserede element af Robespierres teori, fordi det synes at pege på en inkonsistens: Hvis folket af natur er dydigt, hvorfor er det så nødvendigt med regering og især med den terroriserende revolutionsregering, som Robespierre var med til at implementere? Dette tilsyneladende paradoks hviler imidlertid på en overfladisk læsning af Robespierre. Ifølge Robespierre er folket af natur dydigt, det vil sige, hvis det politisk-økonomiske system er indrettet således, at folket kan udfolde og nyde godt af deres naturlige rettigheder (lighed, ytringsfrihed, retten til arbejde, retten til mad og drikke), så vil folket optræde dydigt. Hvis folket derimod er undertrykt, ikke er oplyst om deres naturlige rettigheder, er folk tvunget til at være i konkurrence med hinanden og til at kæmpe for føden, og *så* vil folket blive korrumperet og handle korrupt (handle i henhold til egne private interesser).

En hjørnesten i dette argument finder vi i Robespierres teori om retten til subsistens (se især talen af 2. december 1792 og *Udkast til en menneskerettigheds erklæring*, ibid.: 49-56 og 66-72). Her argumenterer Robespierre for at enhver har ret til subsistens. Hvis en mand ikke har noget brød og ikke umiddelbart kan anskaffe sig det på lovlig vis, har han ret til at få et sådant brød. Denne ret er ikke blot privat, men hører til regeringens ansvar. Som artikel X og XI af Robespierres *Menneskerettigheds erklæring* udtrykker det:

X. Society is obliged to provide for the subsistence of all its members, either by procuring work for them, or by ensuring the means to exist for those who are not fit to work. XI. The support essential to those who lack what is necessary is a debt owed by those possessing superfluous means: it is for the law to determine the way this debt is acquitted (ibid.: 69-70)

De rige står i gæld til de fattige. De rige, som har fået for meget af samfundet, skylder de fattige, som er fattige, fordi de har fået for lidt af samfundet. De dydige lovgivere og de dydige borgere vil forsøge at bringe balance i den systemiske uretfærdighed, der giver sig til kende i økonomisk ulighed. Robespierre har ikke, som Marx, en økonomisk analyse af, hvorledes denne ulighed reproducerer sig selv, men han har en politisk analyse og løsning på den. Jo mere korrupt folk handler, private såvel som lovgivere, jo større vil uligheden være. Og omvendt: Jo dydigere folk handler, jo mindre vil uligheden være – som følge af at større lighed, vil give folk større mulighed for at handle dydigt. Hvis min subsistens er sikret, har jeg nemmere ved at handle med henblik på det fælles bedste, modsat hvis

mit eksistensgrundlag enten er truet eller ikke eksisterende, hvor jeg ville være villig til at gøre hvad som helst. Folket vil derfor af natur handle dydigt, hvis deres naturlige rettigheder, heriblandt retten til subsistens, er sikrede. Med andre ord må enhver kamp for dydens principper, først og fremmest tage form af en kamp for de fattiges og undertryktes vilkår. Ikke fordi de skal have hjælp af filantropiske godgørere, men fordi de har krav på det. Det er de velhavende, der står i gæld til de fattige.

Ligesom for Sieyès er der for Robespierre tale om en krigstilstand, hvor de korrupte fører krig mod de undertrykte og i sidste instans mod den naturlige orden. Robespierres tale af 18. pluviôse sker på et tidspunkt for en ydre krig mod Europas magter, men, siger Robespierre, der er også en indre krig mod de korrupte, tyranniets forkæmpere. Faktisk kan man ikke skelne mellem den indre og den ydre krig, fordi begge er udtryk for den dybere krig mellem *de* som kæmper for og *de* som kæmper imod demokratiet og de republikanske dyder: lighed, frihed og broderskab.

The men of all countries are brothers, and different peoples should help each other to the best of their ability, like citizens of the same state (ibid.: 68)

Det er derfor at dyd i den revolutionære situation, må suppleres med terror. De dydige er i krig mod de korrupte og de egoistiske, forkæmperne for demokrati og republikanisme er i krig mod forkæmpere for tyranni og aristokrati. Fordi demokratiet og dets princip om lighed er frigjort fra tyranniets kvælertag, er krigen brudt ud i lys lue og hvis demokratiets forkæmpere, de dydige, ikke indser dette, vil det blive knust. Den politiske kamp er derfor en klassekamp

mellem dem, der kæmper for dydens princip (for at handle med henblik på det fælles bedste) mod dem som kæmper for egeninteressernes princip. Det er i den forstand at Robespierre siger: *"be revolutionary and political; be terrible to the wicked and helpful to the unfortunate"* (ibid.: 89).

Hvilken klassekamp?

Robespierres og Sieyès' teorier formulerer to forskellige principper for klassekamp. Sieyès' teori baserer sig på en objektiv identifikation (de produktive) af den universelle politiske klasse (tredjestanden), der skal udfolde sin demokratiske suverænitet (på en gang regeret og regerende) gennem et repræsentativt system, mens Robespierres teori baserer sig på en subjektiv identifikation (de dydige, de som kæmper for demokratiets dyder) af den universelle politiske klasse (folket), der kan udfolde sin demokratiske suverænitet gennem handling for det fælles bedste og ved at forkaste (gennem revolutionær handling) enhver regering, der ikke regerer dydigt. For at tale i Marx' hegelianske termer, identificerer Sieyès en klasse i-sig, som endnu ikke er klasse for-sig, dvs. en klasse som endnu ikke er blevet sig sin status, som klasse og dermed sin kollektive, politiske subjektivitet, bevidst. Man kunne derimod sige, at Robespierre identificerer en klasse for-sig, som endnu ikke er en klasse-i-sig, dvs. en klasse som paradoksalt nok handler for overhovedet at kunne gå i gang med at konstituere sig selv som klasse. Men samtidigt er det afgørende at holde sig for øje, at det netop er de handlinger, denne klasse foretager sig i den revolutionære situation, der skal danne fundamentet for måden, hvorpå denne klasse skal konstituere sig. Med andre ord er denne dydighed, hvormed de revolutionære handler i denne revolutionære situ-

ation, som handlen med henblik på det fælles bedste, præcis dét, som skal danne grundlaget for demokratiet og for en slags potentiel "evig revolution", hvor folket til hver en tid er parat til at forkaste en eventuel ikke-dydig regering. De handlinger, som disse revolutionære foretager sig nu, skal kunne danne maksime for en almen lov, der vil være demokratiets forfatning.

Den spænding, som indskriver sig imellem henholdsvis Sieyès' og Robespierres klasseteorier, kan vi på mange måder genfinde hos Marx. Marx synes også at ville objektivt identificere en klasse, som vil være det revolutionære subjekt, der skal forkaste kapitalismen og indføre en orden baseret på lighed: proletariatet. Dette proletariat er den produktive klasse (arbejdsværditeorien) og deraf kommer dets politiske legitimitet og dets status som universelt subjekt. Men vi kan også finde ansatser, især hos den tidlige Marx, til en mere "subjektiv" klasseteori: en teori, hvori det er proletariatets måde at være og handle på, der giver løfter om "dydigt" samfund baseret på denne klasse som universel klasse. Tag for eksempel denne beskrivelse fra de *Økonomisk-filosofiske manuskripter af 1844*, skrevet på baggrund af møder i Paris' illegale arbejderklubber og i en afgørende fase af Marx' liv, hvor han bevægede sig fra sin tidlige venstre-liberale og paternalistiske teori om frigørelse til en kommunistisk teori om selv-emancipation (se Löwy 2005):

When communist artisans associate with one another, theory, propaganda, etc., is their first end. But at the same time, as a result of this association, they acquire a new need - the need for society - and what appears as a means becomes an end. In this practical process the most brilliant results are to be observed whenever French

socialist workers are seen together [...] The brotherhood of man is no mere phrase with them, and the nobility of man shines upon us from their hard-worked bodies

(Marx 1959:313)

Det interessante i denne romantiske og lettere homoerotiske beskrivelse er, at vi her finder en teori om kommunisme og den universelle klasse i klassekampen, der hviler på denne klasses allerede udlevede værdier. Hvad der i starten blot er et middel (fællesskabet og organisationen for at lave pamfletter osv.) viser sig at være målet, som Marx siger. Den organisation og de værdier, som denne klasse benytter sig af i sin kamp viser sig at være selve det, de kæmper for. Hermed finder vi et væsentligt element af Marx' klasseteori, som lægger sig tæt op ad Robespierres klasseteori formuleret omkring dydens princip og kampen for demokratiet: det er de midler, der kæmpes med, der viser sig at være målet i sig selv. Den politiske emancipation eksisterer allerede i kampen for emancipation.

Klassekampen i den Franske Revolution er med andre ord dårligt forstået, hvis man ser den som en borgerlig klasses kamp mod feudalismen. Der var mere på spil end som så. Men den Franske Revo-

lution er også dårligt forstået, hvis man helt forsøger at rense fortolkningen af den for klassekamp. Kampen for frihed, lighed og broderskab blev af to af Revolutionens væsentligste skikkelser, teoretisk såvel som praktisk, forstået som en klasses kamp mod en anden. Når man i dag diskuterer klasseteori og potentialer for politisk kamp og frigørelse, er det måske væsentligt at holde sig for øje, at klassekamp kan antage mange former. Den Franske Revolution var aldrig (industri)proletariatets revolution, men det betyder ikke, at der ikke var en kamp for universel lighed af den grund.

Litteraturliste

- Löwy, Michael (2005): *The Theory of Revolution in the Young Marx*. Chicago: Haymarket Books.
- Marx, Karl og Engels, Friedrich (1959): *Marx-Engels Collected Works* (vol. III). Moscow: Progressive Publishers.
- Robespierre, Maximilien (2007): *Virtue and Terror*. London: Verso.
- Rousseau, Jean-Jacques (2007[1762]): *Samfundskontrakten*. Kbh: Det lille Forlag.
- Sieyès, Emmanuel Joseph (1789): *Préliminaire de la constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée des Droits de l'Homme et du Citoyen. Lu les 20 et 21 Juillet 1789, au Comité de Constitution*. Paris.
- Sieyès, Emmanuel Joseph (2003, [1789]): "What is the Third Estate?" in *Political Writings*. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.

Cultivating Conflict

In human relations the pinnacle of conflict is violence and war. But what is the source of this bloody human conflict? Is mankind's contentious nature innate or is it the result of certain environments? Thomas Hobbes famously said that lawless man's life was "*solitary, poor, nasty, brutish, and short*", and to this day such sentiments are widely accepted. On the other end of the spectrum, pre-state man is viewed by some as a "*noble savage*" living in harmony with fellow man and nature while the agricultural revolution which occurred circa 10,000 B.C. deemed the fault-bearer of corruption, conflict, and suffering. In this explorative essay, we will examine these competing theories and evidences supporting both the possibility of Rousseauian prehistoric egalitarian societies and views that align with Hobbseian harshness of stateless man. As we delve into the nature of man, I will take you into the fray of the debate as we will glance at some notable historical views on the matter, look at modern studies and statistics, and review some anthropological evidence that points to some very interesting conclusions rooted in humanity's prehistoric past.

Intro: The goodness or badness of man

A classic question in philosophy that continues to stir up debate, concerns the nature of mankind. There are two famous Confucian philosophers that epitomize the debate, Mencius and Xunzi, and they are known for their conflicting views concerning the inborn 'goodness' or 'badness' of humans. Mencius believed that human nature is innately good with a capacity for bad. Using an allegory of a child falling into a well, he claims it is not possible to not feel for the child even though there may be resistance to help (i.e. don't want to injure oneself). He claims this innate tendency to empathize

with the child, despite whether the person actually attempts to save the child, is enough proof that humans are naturally good. Bad behavior, he reasons, comes from bad environments which encourage our innate selfishness (The Mencius 1963).

Xunzi, on the other hand, claims the converse, with human nature intrinsically bad with the potential for good through right upbringing. Xunzi sees the nature of man as despondently selfish, and when hungry, seeking immediate satisfaction. All desire to do what one wants, he says, is checked by an authority system of which an individual belongs. Even among family

where there is an extant hierarchical system, man's natural selfish desires are suppressed, though still present.

For a son to yield to his father or a younger brother to relieve his elder brother – acts such as these are all contrary to man's nature and run counter to his proper forms enjoined by ritual principles

(Watson 2003: 163–164)

Thus in both theories environment plays a crucial role, yet have contrary effects, one as a corrupter and the other a savior. How can such diametrically opposing views be reconciled? While it is probable to assume that both Xunzi and Mencius are both right in the sense that human nature has the innate capacity for both good and evil, what is unclear is the extent that environment has on bringing out the best or worst in us. That is, what we will explore in this essay as we strive to understand the conspecifics of human conflict.

Revolution in Eden

Possibly the most famous and oldest written account of man's relationship with nature and society is from the Book of Genesis in the story of the Garden of Eden. As I suspect most know already, Adam and Eve lived an easy life where all food was available for easy picking. After the sin of disobeying God and eating from the Tree of Knowledge of Good and Evil, Adam and Eve were cast from paradise and forced to work the land for their sustenance. This biblical account has been viewed by some scholars as a mythological story to explain mankind's traverse from hunter-gatherer societies to agricultural societies. Many scholars agree that around the year 10,000 B.C. a severe climate change forced the people of the Fertile Crescent,

the believed location of the Garden and the setting of many biblical stories, to abruptly change their foraging lifestyle and adopt agriculture (Ryan, C. & Jethá, C. 2010). One particular scholar, Daniel Quinn, see themes throughout the Old Testament of this conflict between the new agricultural living and the old Neolithic hunter-gatherer societies. He illustrates explicitly how the Genesis story is an allegory of that rapid change in the Fertile Crescent. In his fictional novel and cult classic among Neo-tribalism supporters, *Ishmael*, Quinn explains that the Garden of Eden is story that represents the tension between people whom he calls *Leavers* (hunter-gatherers) and *Takers* (agriculturalists) and the tragic consequences of when the Leavers made the fatal mistake of becoming Takers. His reprimand of *Taker* society, told through the perspective of a lamenting gorilla, is harsh:

The story the Takers have been enacting here for the past ten thousand years is not only disastrous for mankind and for the world, it's fundamentally unhealthy and unsatisfying. It's a megalomaniac's fantasy, and enacting it has given the Takers a culture riddled with greed, cruelty, mental illness, crime and drug addiction.

(Quinn 1992:147)

As Quinn sees it, the Book of Genesis represents this conflict between hunter-gatherer and agriculturalists on many levels. First "The Fall" which was already mentioned, secondly God giving dominion of every animal on earth to humans (Gen 1:26), and also the story of Cain and Abel who are also seen to mythologically represent a Taker (Cain) murdering a Leaver (Abel) (Gen 4). One of Quinn's essential themes in the book is that the story of Genesis has given

people (and perhaps especially Western civilization) a carte blanche on control over the environment and fellow human beings.

Whether you buy Quinn's Biblical interpretation or not, does his Taker/Leaver idea have any credence? Did hunter-gatherers make a mistake of turning in their spear for the scythe?

Two competing theories

Of course a danger we must be aware of is idealizing the past. *Neo-tribalism*, or also sometimes *romantic primitivism*, is known wearing rosy-lense glasses when looking back at prehistoric humans and tribal people today. This can be seen in its caricatured form in hit movies such as *Dances with Wolves*, Disney's *Pocahontas*, or more recently, *Avatar*. Essentially, the narrative paints the picture of a *noble savage* who lives in harmony and accordance with nature. The antithesis to the noble savage is the greedy colonial culture in which it is in conflict with, usually because it is trying to take over its land and kill its people. Often in such stories, a person from the so-called 'cultured society' happens to befriend the people of the tribe and join them in fighting against the aggressors that they once belonged. While such a view of tribal cultures is comforting, easy, and perhaps aesthetically pleasing to have, we need to be careful we don't overlook tribal communities' bloody histories nor underestimate their proclivity to violence or aggressive behavior. So it behooves us to take an objective eye when looking at tribal cultures and artifacts that suggest how prehistoric people may have lived.

In fact, this debate on the effects of civilized society versus "noble savage" society on mankind is often positioned in two opposing philosophical camps. They are known as the Hobbesian and Rousseauian

views, each deriving its name from their creators, Thomas Hobbes and Jean Jacques Rousseau, respectively. In the *Leviathan*, Hobbes supports a strong central government and developed a social contract theory reliant on the exchange of personal freedoms for protection of rights. Without the state, Hobbes claims, there is a "war of all against all" and where his famous "*solitary, poor, nasty, brutish, and short*" description of pre-state humans was expounded (Hobbes 1651: XIII.9, Ch.14). Rousseau, on the other hand, criticizes his view, unable to believe that man in the state of nature does not know goodness. He even slanders Hobbes, claiming he must be "naturally wicked" himself to have such notions (Rousseau 1754: 19). In his *Discourse on Inequality* (1754), Rousseau explains the mistake humans made from going from a state of nature to civil society and the repercussions that followed:

The first man who, having fenced in a piece of land, said "This is mine," and found people naïve enough to believe him, that man was the true founder of civil society. From how many crimes, wars, and murders, from how many horrors and misfortunes might not any one have saved mankind, by pulling up the stakes, or filling up the ditch, and crying to his fellows: Beware of listening to this impostor; you are undone if you once forget that the fruits of the earth belong to us all, and the earth itself to nobody. (Rousseau 1754: 23)

This is the camp that romantic primitivists fall into and often use his name although Rousseau himself did not use the term "noble savage". Instead he actually saw humans as innately neutral; in the same way animals are considered neither 'good' nor 'bad' even when there are violent outbursts due to pro-

tecting its own interests, rather such a value system can only be applied to humans bound by laws (Rousseau 1754:8). Rousseau did, however, qualify stateless man in nature as being more ‘gentle’ than civil man (Rousseau 1754:26). But is this truly the case? What evidences are there that point to prehistoric humans being more conflict-free?

Prehistoric paradise or Neolithic nastiness?

Of course knowing anything about the prehistoric past involves a lot of conjecture. After all, it is impossible to know exactly how prehistoric man lived when there were no written accounts. However, some evidences are drawn from tribal cultures that exist today, which are seen by many scholars as fossilized remnants of prehistoric humans and are persuasive in many aspects. The poster child for prehistoric paradise could perhaps be none other than the !Kung Bushmen. This Southern African tribe is often described as exemplifying hunter-gathering societies as their women forage for nuts, roots, and berries and are in charge of child rearing, while the men’s role consists of tool making and hunting game. It might seem at first glance from a “civilized” perspective that their way of life is harsh or poor, however the Bushmen people actually seem to have a rather laid-back lifestyle. Both sexes in this society are able to nap and relax all day and enjoy the intimate social interactions that a small society (approx. 20 people) can afford.

In fact when a Bushman was asked about why he hadn’t adopted agriculture he famously replied, “*Why should we plant, when there are so many mongongo nuts in the world?*” (Lee, Richard B..1968: 33). And that question has become a sort of maxim for neo-tribalists in pointing out that the world has more than enough resources to

sustain mankind, that is, if humans can curb its selfish inclinations. The !Kung people also represent an ideal tribal society in the sense of its peacefulness. The !Kung are not known for waging any kind of war, which one could suppose would be rather fruitless as it would be a wasteful expenditure of calories, tools, and human lives for little gain. In other words, what advantage would there be to take another tribe’s resources when they already have enough resources to fully sustain an existence they are entirely content with living?

However, are the !Kung the best representative of tribal societies? What of the more violent tribes we hear about? One of the most infamous tribes is the Yanomami. Actually consisting of hundreds of tribes that share a similar culture and linguistic history, these indigenous Amazonian people are described by Anthropologist Napoleon Chagnon who, lived among the Yanomami for years, to be “living in a state of chronic warfare” and it is said that half of its male population die violent deaths. (Chagnon 1997). And of course this is just one of many examples of violent tribes that pervade the globe.

Some experts in prehistoric science like to use these violent modern tribes as an example of how people must have lived before the boon of agriculture was discovered. Steven Pinker may be the most well-known modern advocate for society’s pivotal role in mitigating violence. In his book, *The Better Angels of Our Nature*, he provides a bevy of data and shows statistics illustrating an overall decrease in violence over the millennia. He argues that while certainly modern wars and murders have an overall higher casualty rate in absolute numbers, that the fairer analysis would be to compare deaths per capita. After all, since there is a

much larger human population in modern times, we should proportionately calculate the percentages of violent death data when comparing modern rates to history's war and murder statistics. He also gives possible reasons which may all contribute in some way as to why the trend in violence has declined. All of the reasons he names stem from the first he listed— Thomas Hobbes' *Leviathan*. He claims the state's security is what allowed citizens to have steadily achieved human progress in such domains as commercialism, technology, communication, feminization, and perhaps most importantly, empathy for fellow man (Pinker 2011).

It must be recognized that Pinker believes that all these domains in human progress are a direct or indirect result of civilizing society; none that would have come to pass were it not for the agricultural revolution some 12,000 years ago. So is Pinker right about civilization's role in bringing man out of the primordial chaos that plagued our prehistoric ancestors?

Criticism to Pinker's arguments claim he cherry-picked tribes that do not really match the criteria of hunter-gatherer societies. The violent tribes he chose, taken from Lawrence H. Keeley's *War Before Civilization*, including the Yanomami, are argued to not be true hunter-gatherer societies. These tribes are actually horticulturalists, relying on agriculturally produced food as their main staple food with only the added supplement of the occasional hunt. So rather than these groups of modern tribes representing prehistoric hunter-gatherers, they actually better represent paleo-agriculturalists. Keeley himself even recognizes the distinction between what he calls "sedentary hunter-gatherers" and "nomadic hunter-gatherers", the former belonging to the violent tribes listed, and the latter thought to more accurately

describe how prehistoric peoples probably lived (Keeley 1996). Further, some claim that the anthropologist Napoleon Chagnon presence, while living among the Yamanomi and observing them for years, disrupted their normal lives and inadvertently caused strife and violence (Ryan, C. & Jethá, C. 2010). Also, while Pinker provided modern data of homicide rates and convincingly showed the downward trend, this is impossible to do with the same level of accuracy when looking back at historic murder or casualty rates in wars of the past, let alone prehistoric times. Thus Pinker instead relied most heavily on evidence from those violent modern and adulterated tribes to draw his conclusions.

Overall, the greatest and most glaringly obvious criticism to the "brute savage" theory is projecting modern tribal societies on to prehistoric societies. To imagine that tribal societies were the way they are today more than 10,000 years ago does seem like a ludicrous projection to make. After all, organisms are continuing to evolve both on the macro and micro scale and so prehistoric humans were no less evolving during that time, though perhaps at a slower (or more natural) rate before agriculture. Furthermore, conditions concerning space were a lot different. Until the agricultural revolution, humans had no need for utilizing; much less claiming large tracts of land, therefore a lack of space was never an issue. Even when a particular area provided more food than another area, they could always move to that location to forage or hunt there and likely met with little to no human interference. And with no agriculture, the populations of these prehistoric communities never had the capability to boom, thus overcrowding never occurred. On the other hand, tribes today have no luxury of moving wherever they please and are instead pushed

into much smaller living quarters within the larger nation-states where they reside.

So then how can we avoid this false projection on the past? What other evidence is there? After all, the most and largest collection of fossils that are left behind are from civilized communities, as they have ruins and elaborate burial sites that provide the most discernible artifacts as opposed to wandering groups of nomads. However, some prehistoric bones are in fact discovered and can provide tantalizing evidence to their health. Through analysis of bone and teeth density and teeth called Harris lines, we are able to determine how healthy an individual was throughout his lifetime. What appears to be the case is that prehistoric human bones showed no signs of malnutrition (Diamond 1987). In one study of a more recent convergence from hunter-gatherer to agricultural society around the year 1150 A.D., 800 skeletons from the Dickson Mounds of Lower Illinois Valley were analyzed and found that those people who died before their transition into agriculture had less enamel defects that indicate malnutrition, four times less iron-deficiency, less bone lesions which are signs of general health and less bone degenerative conditions likely due to there being no hard physical labor (Diamond 1987). Although hunter-gatherers do go through periods of fasting and feasting we can conclude from this analysis that starvation was not an issue and that these foragers had no difficulty in accessing a wide variety of nutritious food and had healthier lives. Anthropologists Gregory Cochran and Henry Harpending claim that human evolution took a sharp turn when they adopted into and adapted to agrarian society. It appears livestock was not the only thing to be domesticated. It could be argued that we also domesticated ourselves in turn.

In both humans and domesticated animals, we see a reduction in brain size, broader skulls, changes in hair color or coat color, and smaller teeth.

(Cochran and Harpending 2009: 112)

In their book, *The 10,000 Year Explosion*, they claim that human evolution accelerated rapidly during the onset of adopting agricultural practices because it allowed humans to pass on mutated traits that would have otherwise not been fit to survive. One of these adaptations was to the new diet which emerged from agriculture. We can see today how groups such as Indigenous Australians and Native Americans have a harder time adjusting to modern Western diets, and other indigenous groups were known to be wiped out from Western disease due to lack of genetic resistance. So while the initial transition from hunter-gatherer society to agricultural society may have resulted in poorer health and overall more work, humans successfully adapted to this new condition, both biologically and socially.

From prehistoric egalitarianism to homo economicus

As discussed, romantic primitivists not only believe prehistoric people were healthier but also lived in a more harmonic society, in alignment with “Mother Nature” and human nature. Anthropologist Jared Diamond writes in an article titled *The Worst Mistake In the History of The Human Race*:

Hunter-gatherers practiced the most successful and longest-lasting lifestyle in human history...In contrast we're still struggling with the mess into which agriculture has tumbled us, and it's unclear whether we can solve it. (Diamond 1987)

But this then begs the question, if prehistoric people were healthier and happier than early agrarian cultures then why did most of humanity get taken in by the agricultural revolution? Surely not all prehistoric hunter-gatherers were pushed by climatic change in their environments. And of course genocide or forced assimilation may account for some of the conversion but doubtfully all of it. Then the promise of agriculture must have had some benefit that outweighed the lifestyles associated with alleged prehistoric paradise.

Perhaps this transition which occurred could be attributed to a natural impulse in human beings, and in all living things in fact. In Richard Dawkins *The Selfish Gene* (1976), he points to living organisms' end goal, via their "selfish" gene, which is ultimately self-propagation. He also coins the term *meme* (no, not the internet kind, but related), which are similar to genes except rather than biological they are a "unit of culture" that self-replicates. At the time of the agricultural revolution, this selfish meme to protect one's own interests and genes via the fruits of agrarian culture (i.e. excess food expanded number of children one could raise) enabled this too-good-to-be-true technology to spread rapidly. Although unknowing of the detriments that this new way of living would bring, early mankind fell victim to the temptation of abundant food and security for himself and his kin. Pandora's box was opened. This innate selfishness, as Xunzi and Hobbes points to, does appear to formidably control our actions and was likely the driving force behind the revolution. As the agricultural revolution eliminated certain constraints that kept our selfish proclivities in check, *homo economicus* (or Economic Man), a person who works for himself rather than the community, was thus born.

Shame, size, and other factor's role in constraining conflict

But greed is not the only force controlling our actions. Shame, for instance, is as equal of a force and has been witnessed to continue to constrain unbridled selfishness among agricultural and modern societies. This constraint is best observed among small groups. As Xunzi spoke about, among a close-knit family which is the smallest unit possible in human affairs, shame is there to make sure we at least strive to not unnecessarily cause conflict with one another. And it is well known that there is more crime in bigger cities than smaller villagers. Size of community then is pertinent in promoting a culture where shame plays an effective role. As Rousseau said:

I had had to choose my place of birth, I would have chosen a state in which everyone knew everyone else, so that neither the obscure tactics of vice nor the modesty of virtue could have escaped public scrutiny and judgment. (Rousseau 1754:1)

Among modern nations today one could deduce that population size is a factor for peace. According to the Global Peace Index, the top ten highest ranking peaceful countries are mostly small countries (all in Europe except New Zealand and Canada). One exception to this is Japan which as of 2013 ranks number 6 but has a very large population of around 129 million. Interestingly, Japan is a well-known shame culture, relying heavily on a group oriented social structure and hierarchy. This may make up for its crowdedness, which otherwise might pose a problem for its peacefulness as similar population-sized nations have to deal with. Beyond just being small or adopting a shame culture, there is also

the issue of homogeneity, which appears to be the status quo of the countries at the top of the list. And of course, the richness of the country and whether they are militarily backed by a capable force (i.e. NATO) both are important factors worth analyzing when looking for circumstances that bring forth peaceful societies.

What is most fascinating is that if the conditions are right for peace, then the form of government that allows that peace will naturally follow. This notion is in juxtaposition with Hobbes' idea of the government being the arbiter of peace. Rather, it is more likely that certain favorable conditions among a group of people are the usher of a peaceful government.

The error of The Tragedy of the Commons (Hardin 1968), which proposes that unregulated land will always be overused to exhaustion due to the natural self-interest of people, is the underestimation of self-regulation of small communities. In large communities where one does not know their neighbor, it is surely likely that a person would not care to use common resources to the detriment of others. However, when you have to face that neighbor on a regular basis, it becomes much harder to cause conflict. It actually serves your selfish interest to not violate their interests.

Concluding remarks

From this investigation I believe it is likely that the agricultural revolution did change human dynamics considerably by allowing the expansion of our population capacity and exceeding the limit of people one can maintain social relationships with (aka. the Dunbar limit). This thereby took away some social constraints for conflict, although not immediately and at various times throughout history and regions. In

this sense, we not only cultivated new crops, technology, and arts, but also cultivated higher degrees of conflict. Perhaps, however, the supplementary new levels of violence and warfare were a necessary trade for the much lauded human progress we have made since the agricultural revolution.

Bibliography

- Chagnon, Napoleon (1997): *Yanomano: The Fierce People*. 5th ed. Harcourt Brace College Publishers, New York.
- Cochran, G. and Harpending, H. (2009): *The 10,000 Year Explosion: How Civilization Accelerated Human Evolution*. Basic Books.
- Dawkins, Richard (1976): *The Selfish Gene*. Oxford University Press.
- Diamond, Jared (1987): "The Worst Mistake In The History Of The Human Race". Discover Magazine. pp. 64-66. <http://www.pburghsd.net/cms/lib04/NJ01001118/Centricity/Domain/179/The%20Worst%20Mistake%20in%20the%20History%20of%20the%20Human%20Race.PDF>
- Global Peace Index (2013). Vision of Humanity <http://www.visionofhumanity.org/>
- Hardin, Garrett (1968): "The Tragedy of the Commons". First Edition. Science.
- Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan*. Copyright © 2010–2015 All rights reserved. Jonathan Bennett. <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/hobbes1651part1.pdf>
- Keeley, Lawrence H. (1996): *War Before Civilization: the Myth of the Peaceful Savage*. Oxford University Press
- Lee, Richard B (1968): "What Hunters Do for a Living, or, How to Make Out on Scarce Resources" *Man the Hunter*. Chicago: Aldine
- Mencius (1963): *The Mencius*. Canadian University Paperbooks Ser.
- Pinker, Steven (2011): *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. Viking Books.
- Quinn, Daniel. (1992): *Ishmael: An Adventure of the Mind and Spirit*. New York: Bantam Books.
- Rousseau, Jean Jacques (1754): Discourse on Inequality. Translated by G. D. H. Cole. <http://www.nutleyschools.org/userfiles/150/Courses/5377/DiscourseonInequality.pdf>
- Ryan, C. and Jethá, C. (2010): *Sex at Dawn: The Prehistoric Origins of Modern Sexuality*, HarperCollins.
- Watson, Burton (2003): *Xunzi: Basic Writings*. New York: Columbia University Press.

Hobbes

– On authority, obligation, retained rights and individual judgement

At first sight, a reader may perceive Thomas Hobbes's 1651 book *Leviathan* as instituting an absolute sovereign commanding over citizens who have an absolute obligation to him or her. In fact, this is how Carl Schmitt read and invoked Hobbes's work in his *Der Begriff des Politischen* of 1932 (Schmitt 1963: 49-50). However, already Leo Strauss – as a reply to Schmitt – pointed towards the inconsistencies of such a reading (Gottfried 1990: 40-43). Schmitt later on referred to Hobbes's conception of *inalienable* freedom of thought and individual judgement as a “barely visible crack” that he had left open within his theory and which was widened beyond repair by Spinoza (Schmitt 2008: 55-58).¹

I Introduction

The existence of some tension between the demands of absolute authority on the one hand and inalienable rights (freedoms) as well as just individual judgement on the other hand within *Leviathan* can hardly be denied. But is it really a “crack”, as Schmitt suggested? Or do these features not rather amount to something more solid and functional, something that Hobbes intentionally included in his work? It is our aim to follow up on this question and thereby to deliver an examination of Hobbes's stances on authority of the sovereign (II), obligation of the subjects (III), retained rights (IV) and individual judgement (V).

It is no secret that *Leviathan* is a book of highly astute and dense philosophy. This being so, one can easily compile a book-length study dealing with hardly more than a few pages of Hobbes's *magnum opus*. This

essay, however, goes in the other direction. Instead of writing a book about a few pages, we shall write a few pages about a book. This obviously does present the danger of greater interpretative error. It is put up with for the sake of understanding the wider relations and connections between different features of *Leviathan*.

II Authority of the sovereign

We shall begin broadly to lay argumentative foundations for later sections. An obvious starting point is the emergence of the state. According to Hobbes's theory, before the existence of the state there is a state of nature.² In this state of nature individuals live without possessing strong bonds between one another. There persists equality in strength and abilities between individuals, which results in constant uncertainty descri-

bed as *war of all against all* (it is not so much actual fighting as this uncertainty which constitutes the state of war) (Hobbes 1996: 86-90). This state is hardly desirable, and accordingly, a way out is found via erecting a commonwealth as common power, which is to act as the “*foresight of their [men’s] own preservation, and of a more contented life thereby*” (Hobbes 1996: 117, 231). There are two ways by which the commonwealth can be established. First, the covenant all individuals (but not the constituted power) enter into – the so-called government by institution. Secondly, the contract each individual concludes solely by him- or herself in order to accept a new ruler – the so-called government by acquisition.³ In both cases the commonwealth is represented by the sovereign (Hobbes 1996: 111). The way by which Hobbes understands the sovereign to acquire *legitimate* authority is ambiguous and has led to wide-ranging disputes among his contemporaries as well as modern-day scholars.⁴ Three major stances have been put forward by scholars. First, the king always holds authority. Second, the *de facto* possession of power gives rise to authority. Third, the possession of authority depends on the consent of the ruled. Whereas the first argument has relatively successfully been disputed, the second and third are persistent since textual evidence can be found for both (Hobbes 1996: 139, 153, 230, 491).⁵ For our purposes, however, it is not required to take a stance. The second and third position both have similar implications for the obligations of subjects to the sovereign, as we shall see in the next section.

Hobbes defines authority as “*the Right of doing any action*” (Hobbes 1996: 112), whereas right consists of the “*liberty to do, or to forbear*” (Hobbes 1996: 91). Accordingly, the holder of authority is

at liberty to do anything she wants. In a commonwealth, authority is held by the sovereign as the representative of the commonwealth. Hobbes presents two distinct, but essentially related arguments as to why the sovereign authority is *absolute*. The first argument draws on the way the sovereign is instituted. The individuals

appoint one Man [...] to beare their Person; and every one to owne, and acknowledge himself to be Author of whatsoever he that so beareth their Person, shall Act, or cause to be Acted. (Hobbes 1996: 120)

The foundations for this authorship-metaphor are laid in chapter 16. Hobbes’s understanding of authorship is somewhat special. According to it, a person (the sovereign) *acts* in the name of other persons (the people), who are the *authors*. However, whenever general authorisation is given, any particular and future act is authorised. Therefore, “*he that complaineth of injury from his Sovereigne, complaineth of that whereof he himself is Author*” (Hobbes 1996: 124). The second argument is that the sovereign can never commit injustice, whatever his action. This is because injustice amounts to a breach of covenant and the sovereign is not part of the latter (Hobbes 1996: 122).

The power of the sovereign is not only absolute, but also undivided (Hobbes 1996: 127). The stress on both features has its origin in Hobbes’s assumption that peace cannot be safely secured otherwise (Pettit 2008: 125). It also equals an argument against republican thinkers such as James Harrington who defended the contrary doctrines of an empire of laws and mixed government (Pettit 2008: 119-120, 125). The commands of the sovereign take the form of laws. Hobbes thereby dismisses

the notions of law as custom and law as reasoning of lawyers, which both would arguably limit the authority of the sovereign (Hobbes 1996: 183-184, 187).

III The obligation of subjects

After having established the absolute authority of the sovereign, we now want to turn towards Hobbes's stance on the obligation of subjects. One might think (as Schmitt did in 1932) that from absolute authority of the sovereign an absolute obligation on the part of the subjects to the sovereign must follow. Let us have a look whether that is so.

First of all, we need to establish why there even should be want for any obligation on the part of the individual. In order to do so, let us remind ourselves of the reason the commonwealth is instituted. Hobbes writes that it is the “*foresight of their [men's] own preservation, and of a more contented life thereby*” (Hobbes 1996: 117). It is important to note that preservation is only one of the two named goals, the other one being “*a more contented life thereby*”. Hobbes elaborates on this point elsewhere. He writes:

to defend them [...] and thereby to secure them in such sort, as that by their owne industrie, and by the fruites of the Earth, they may nourish themselves and live contentedly. (Hobbes 1996: 120)

In chapter 30 he becomes even more explicit by pointing out how safety should be understood in a wider sense:

But by safety here, is not meant a bare Preservation, but also all other Contentments of life, which every man by lawfull Industry, without danger, or hurt to the Common-wealth, shall acquire to himselfe. (Hobbes 1996: 131)

So the commonwealth exists for the sake of the individual's preservation and contentedness, which cannot otherwise be had. Accordingly, it should be very much in the interest of the individual to do whatever the emergence and persistence of the commonwealth requires.

What is required is an obligation of the subjects to the sovereign. Obligation is created by laying aside individual rights. By emerging from the state of nature, each man lays down his *right to all things* (that is, to do more or less whatever he wants)⁶ as commanded by the second law of nature as a precept of reason (Hobbes 1996: 91-92). By laying aside one's right, one denies oneself liberty and creates an obligation “*not to hinder those, to whom such Right is granted*” (Hobbes 1996: 92, 150). Engaging in any contra-contractual hindrance equals by definition equals *injustice* (Hobbes 1996: 93). As pointed out under II, one argument for absolute authority of the sovereign consists in the authorship-metaphor. But it also has implications for the obligation of subjects. After all, it essentially means, that each individual has authorised the sovereign to act in his or her name. In case the sovereign demands an absolute obligation on the part of the subjects (which he most definitely will), then this is authorised by the subjects themselves. Accordingly, it would not make any sense to disobey this command, since that meant disobeying yourself. However, there is exactly one way out of this seemingly inescapable logical design – we will discuss it in the next section (IV). This put away, it does seem as if Hobbes's construction demands an *absolute obligation* of the subjects to the sovereign.

The importance of the subject's obligation is reasserted throughout the text. Hobbes does not literally say that subjects have an

absolute obligation to the sovereign, but he does state, that once the people cease to behave obediently, a state must dissolve (Hobbes 1996: 234). He equally thinks that consequences following from a subject's disobedience will be far worse than any that could derive from the absolute authority of the sovereign (Hobbes 1996: 144-145). Accordingly, the question for Hobbes is: How to assure that subjects respect their obligation and behave obediently? The individual is morally bound because he or she agreed to lay aside his or her right (Hobbes 1996: 92-93). However, this moral bond is – according to Hobbes's anthropology – insufficient. He writes that “*nothing is more easily broken than a man's word*” (Hobbes 1996: 93). The sovereign therefore needs other means and he finds them in building on the prevailing passion of humans namely fear (Hobbes 1996: 93, 99, 117). The subject needs to be afraid of the consequences of breaking his promise and these consequences amount to, metaphorically speaking, getting to know the sovereign's *sword* (Hobbes 1996: 99-101). However, Hobbes probably considered it insufficient to rely on sheer force. Rather, the people should recognise the depicted congruence of state power and individual interest (Skinner 2008: 159; Sreedhar 2008: 798.) For example, Skinner interprets the image of civil laws as artificial chains,

which they themselves, by mutuall covenants, have fastned at one end, to the lips of that Man, or Assembly, to whom they have given the Sovereaign Power; and at the other end to their own Ears

(Hobbes 1996: 147)

as pointing towards the assumption that Hobbes conceived civil laws to “operate

by persuasion rather than by physical force” (Skinner 2008: 170-171; Sreedhar 2010: 130-131). Can the subject's obligation to the sovereign ever come to an end? The only straightforward possibility consists in the abrogation of the contract, which arguably happens when it does not achieve its stated goal (Hobbes 1996: 153).⁷ If that should prove to be the case, then the commonwealth dissolves. Now, let us see whether there cannot possibly be another way.

IV Retained rights

In general terms, the notion of retained rights is already depicted in chapter 14 of *Leviathan*.⁸ As we have discussed, the laying aside of right (which creates an obligation to the person or multitude to whom this right is granted to) aims always at promoting the good of the one who laid his or her right aside. This good is first and foremost understood to consist in one's security (Hobbes 1996: 93). According to Hobbes, it would therefore be contradictory (hence impossible) to endanger this security aimed for by laying aside *all* rights. Some rights need to be preserved since laying them aside would not promote, but in fact threaten one's good. These are the rights of resistance to life-threatening force, “*Wounds, and Chayns, and Imprisonment*” as well as *torture*” (Hobbes 1996: 93-94). Later on in the same chapter, Hobbes adds that the right to refrain from accusing oneself and one's loved ones (except where pardon is assured) is likewise inalienable (Hobbes 1996: 98).

Chapter 21 picks up on the idea of retained rights with its discussion of the different forms of freedom. Hobbes has various distinct understandings of freedom. His broadest conception is liberty as absence from “*externall Impediments of motion*” ((Hobbes 1996: 145). According

to it, an individual is only unfree when he or she is actually, that is physically, prevented from doing something. However, relevant for our purposes are other conceptions, namely “*liberties of subjects*” (Hobbes 1996: 147), but even more the so-called “*true Liberty of a subject*” (Hobbes 1996: 150). The first consists in being permitted to do any action in cases where the law is silent (Hobbes 1996: 147-148, 152, 200). The second is understood as consisting in those “*things, which though commanded by the Sovereign, he [the subject] may nevertheless, without Injustice, refuse to do*” (Hobbes 1996: 150).⁹ We remember injustice consists in the breach of covenant (Hobbes 1996: 100). Hence, the true liberty of a subject must lie outside the covenant – as an inalienable¹⁰ “relict” from the state of nature – and therefore enables *just* disobedience towards the sovereign. In addition to the rights mentioned in chapter 14 Hobbes adds the rights (liberties) to disobey the following commands: To kill oneself or another, to refrain from necessities of life such as food and to execute a dishonourable office (Hobbes 1996: 151). This extension is quite striking. For example, it would arguably be permitted to steal food in cases of urgent necessity.¹¹

Now, what are we to make of this account? In particular, how are we to understand the relationship of these retained rights with the – as established – absolute authority of the sovereign and the (seemingly) absolute obligation of subjects to the sovereign? The latter is straightforwardly contradicted. If the subject is at some point justly at liberty to disobey the sovereign, then there cannot be an absolute obligation to the same. Equally, an authorised absolute sovereign cannot successfully demand an absolute obligation

from his subjects (our argument under III), because the “true Liberty of a Subject” resists alienation. Hence, the listed retained rights justly limit the subject’s obligation to the sovereign. Nevertheless, there is one straightforward case, in which no obedience can be denied whatsoever. This is the case of an attack on the commonwealth. Every subject has to help defend the state, since refraining from doing so would be equal to undermining the reason why the state was instituted in the first place (Hobbes 1996: 152).¹²

The more difficult question is, whether the retained rights also negatively affect the absolute authority of the sovereign.¹³ Here we have to take recourse to Hobbes’s understanding of rights, which is somewhat peculiar. On this, as already mentioned, a right amounts to the “*liberty to do, or to forbear*”. Now, importantly, from a mere liberty does not follow anything for anyone (such as a duty to respect the exercise of a right) besides the holder of such a right (Cohen 1998: 36; Sreedhar 2008: 785; Sreedhar 2010: 13-14). Thus, just because the subject has a right to engage in disobedience this does not mean that the sovereign does not possess an equal right to punish disobedience.¹⁴ This view on the matter fits well with Hobbes’s definition of authority as “*the Right of doing any action*” (Hobbes 1996: 112) quoted above. The mere possession of individual rights does accordingly not endanger the absolute authority of the sovereign.¹⁵ However, one could wonder whether the sovereign authority is not practically (as opposed to conceptually) diminished by the quite extensive amount of retained rights. Would it not be likely that individuals quite frequently disobey the sovereign’s commands by making recourse to the retained rights

and thereby endanger the commonwealth? To provide an answer, we shall enquire whether the applicability of the retained rights cannot be specified.

V The judgement problem

A profound problem emerges. The aim of both the social contract with its condition of laying aside right as well as the rights that are nevertheless retained seems clear: security for the individual and thereby the possibility to lead a sound life. However, the two questions that arise are:

1. Who is to judge whether the individual can engage in just disobedience?
2. Who is to judge whether the state fulfils its goal as set out by the social contract?

In order to provide an answer, we need to regard a few more passages. The first one at the beginning of chapter 14 brings us back to the state of nature. Hobbes here defines the right of nature as “*doing any thing, which in his own Judgement, and Reason, hee shall conceive to be the aptest means*” for preserving himself (Hobbes 1996: 91). Now, this right to judge individually (and act accordingly) is precisely the problem of the state of nature. Everyone does so and as a consequence, there can be nothing but war of all against all. Accordingly, as a way out, erecting the commonwealth amounts to

appoint[ing] one Man [...] to beare their Person; and every one to owne, and acknowledge himself to be Author of whatsoever he that so beareth their Person, shall Act, or cause to be Acted, in those things which concerne the Common Peace and Safetie; and therein to submit their Wills, every one to his Will, and their Judgements, to his Judgment.

(Hobbes 1996: 120)

Judgement is submitted to the sovereign by entering the social contract. But how can this be harmonised with the sketched account of inalienable rights? Surrendering individual judgement as an essential (pre-)condition for the commonwealth seems clearly at odds with retaining individual judgement in cases of disobedience. This is precisely the point that Hampton makes and elaborates on: Hobbes is accused of having failed to extinguish private judgement, as he set out to, in the commonwealth. She furthermore picks up on the insights that the retained rights are fairly extensive. This brings her to the conclusion, that there is no line drawn between instances in which the subject is justly at liberty to invoke her own judgement and instances in which this would be equal to injustice. Consequently, subjects are obligated to “*obey a sovereign command only when, in their eyes, it will further their lives to do so*” (Hampton 1988: 197-203).¹⁶ Sreedhar reconsiders these objections and thereby goes to the pains of invoking a model borrowed from legal philosopher Joseph Raz to rework Hobbes’s stance (Sreedhar 2010: 108-119). She essentially presents two arguments (the second building on the first) as to how Hobbes can retain consistency regarding judgement: (a) Hobbes does not want negate the right to individual judgement in the commonwealth as such, but rather the right to act on one’s individual judgement. Acting consists of performing speech and actions. As evidence for this reading she invokes passages wherein Hobbes states individual freedom of thought/opinions/beliefs, which, on her reading, equals judgement from which no actions follow (Sreedhar 2010: 100-104). (b) Hobbes has a certain kind of individual *acting* on judgement in

mind, which he wants to render unjust, namely acting on judgement relating to moral, ideological and religious matters. Whereas acting on these judgements can potentially endanger the commonwealth, acting on *preservation-related* individual judgements is “*politically insignificant*” and hence, just (Sreedhar 2010: 69, 122-131). Sreedhar’s reading is much more plausible than Hampton’s. In particular, the distinction (a) between judgement as pure thought and acting on judgement seems valuable. As the following passage suggests, the latter is indeed what Hobbes was worried about:

From this false doctrine [That every private man is Judge of Good and Evill actions], *men are disposed to debate with themselves, and dispute the commands of the Common-wealth; and afterwards to obey, or disobey them, as in their private judgement they shall think fit.*

(Hobbes 1996: 223;
second emphasis added)

On the grounds of this passage one could even possibly make the claim that for Hobbes actions (or at least a high possibility of action) is *immanent* to judgement.¹⁷ The implications would go further than Sreedhar’s point: Rather than giving up one type of judgement (acting on judgement), the individual would indeed give up all judgement (because, on this reading, all judgement is (probable) acting on judgement) – as long as that is what Hobbes actually states. But is it?

As a matter of fact, Sreedhar’s argumentative procedure is overly complicated. There is simply no need to invoke a Razian model. This is because, Hobbes himself is slightly clearer on the matter than Sreedhar assumes him to be. Let

us have another look at the famous and most central passage in this regard, stated above. There, Hobbes remarks – by using the words “and therein” – that individual judgement has to be surrendered alone “*in those things which concerne the Common Peace and Safetie*”.¹⁸ Hobbes is far from saying that *all* individual judgement has to be given up – however, this is what Sreedhar repeatedly suggests and which leads her to rework his argument (Sreedhar 2010: 114, 118). The individual judgement that is indeed given up, amounts precisely to the goal of the covenant, which institutes the commonwealth. Accordingly, the individual subject can simply not make judgements on matters relating to the goal of the covenant (Hobbes 1996: 223). Another passage from chapter 29, in which Hobbes speaks of factors leading to the dissolution of the state, gives further textual evidence for our proposed reading. As the second infirmity or disease he makes out dangerous doctrines. The first one he names is “*Private Judgement of Good and Evil*”. Hobbes remarks that this – individual judgement – is in fact not a “seditious doctrine” under those circumstances such as “*under Civill Government, in such cases as are not determined by the Law*” (Hobbes 1996: 223).

But if the goal of the covenant is more or less equal to the purpose of the retained rights – as we have stated at the beginning – does that not mean that it is equally impossible for the subject to judge in matters relating to just disobedience? Hence, does Hobbes not contradict himself after all? To provide an answer, one needs to regard his chosen words in the relevant passages more closely. It soon becomes clear, that the focus of the social contract’s goal and the purpose of inalienable rights differ. Whereas the aim of the covenant that

establishes the commonwealth is to provide safety and thereby enabling a sound life for *the people* as a whole (Hobbes 1996: 117, 120, 231), the purpose of the retained rights relate only to the individual subject (as one would intuitively expect) (Hobbes 1996: 93). Rights concern the single individual; the aim of the social contract concerns the whole of society. The individual good is a matter of private concern; the common good is a matter of political concern. Hence, as Sreedhar is right to point out (b), individual judgement can only assume a non-political form – otherwise it could potentially lead to danger for the commonwealth. Consequently, although the retained rights may be quite applicable to a number of situations, the sovereign should not fear this, because the context must be strictly non-political. And if this regulation should be violated – or equally if an individual case of making use of retained rights is simply disliked by the sovereign – then nothing stands in the way of state reactions such as punishment.

To come back to the questions posed at the beginning: 1. Since engaging in just disobedience is a strictly personal, non-political matter, each individual may justly judge whether certain circumstances allow for the exercise of retained rights justifying disobedience. 2. Whether the state fulfils the demands of the social contract is a question that cannot be decided by individual judgement. According to Hobbes's conception, the judgement concerning "the Common Peace and Safetie" – hence: matters of the state – is submitted to the sovereign. This has the striking implication that the state cannot – as has been claimed by one scholar (Steinberger 2002: 861) – cease to exist for an individual only.

VI Conclusion

What are we to make of Schmitt's asserted "crack" within Hobbes's theory then? As our analysis (IV) shows, Hobbes does indeed champion inalienable rights. In fact, he puts forward not just the freedom of thought Schmitt is worried about, but rather a quite extensive amount covering the most basic features of individual well-being. And this does indeed limit the subject's obligation to the sovereign – which, as established in section III, would otherwise be absolute. However, Hobbes's particular understanding of rights from which no claims can follow allows for a non-contradictory relationship with absolute authority of the sovereign (the latter being sketched under II). Hence, there appears no crack – if we interpret "crack" to mean a thin space opened in a previously solid construction in *Leviathan*. On the contrary, the logical design of Hobbes seems very consistent.¹⁹ However, the existence of individual judgement in cases of disobedience may seem like a point that contradicts the asserted surrendering of all judgement. This forms the starting point for Hampton's critical assessment. Sreedhar also takes Hobbes to be imprecise in that regard and therefore reconstructs his argument. As has been shown, however, there is no need for that. Hobbes himself makes it clear, that only judgement referring to "the Common Peace and Safetie" is given up by individuals who enter the social contract.

Notes

- ¹ Schmitt had thereby in mind the distinction between private faith and publicly confessed faith Hobbes makes in chapter 37 of *Leviathan*. He sees this as the "beginning of [the] modern individualistic right of freedom of thought and conscience and thereby the characteristic individual freedoms embodied in the structure of the liberal constitutional system" (p. 56). One might argue that

the point he makes is slightly different from what our enquiry shall be about. Incidentally, Schmitt also highlights Spinoza's Jewish faith – and this certainly not by accident.

- ² Pettit argues that this state in Hobbes's theory is neither to be understood to as an allegedly historical event nor a mere hypothetical construction. Rather, it is designed "to reveal to us the true nature of the commonwealth". Pettit 2008: 118.
- ³ The exact procedure of how the commonwealth by acquisition comes about is a matter of debate among scholars. I herby follow Pettit's reading. Pettit 2008: 117, 117n.
- ⁴ For the discussions among Hobbes's contemporaries, see Parkin 2007, chapter 2, esp. p. 130.
- ⁵ Cf. Hoekstra 2004: 34-35. This matter is connected to the question of where Hobbes's political allegiance lay. Hoekstra proposes a fourth position he names Hobbes's naturalism, which brings together the de facto and consent theory. Hoekstra 2004: 64-73. Skinner formerly argued for the de facto theory, but now stresses the role of consent. Hoekstra 2004: 60; Skinner 2008: 179-180. Collins stresses especially the religious allegiances of Hobbes. Collins 2005: 4.
- ⁶ However, even the right to all things as the right of nature seems to have limits. One would be a restriction to non-cruel behaviour. Cf. Sreedhar 2010: 12-13.
- ⁷ This passage seems to suggest, that mere protection and not necessarily contentment is the decisive factor. One could also argue that contention follows necessarily from protection. In any case, we cannot follow up on this interesting question here.
- ⁸ Cf. Sreedhar 2010: 69-70 on the abstract nature of chapter 14, but also Hobbes's inconsistency in that regard.
- ⁹ Cf. Sheridan 2011: 146 for the distinction between these two civil liberties.
- ¹⁰ On a side note it can be stated that these true liberties are arguably only inalienable within the social contract. Hobbes himself introduces the case of a soldier that cannot justly leave the battlefield in order to protect himself. Hence, he must have given up the right to self-defense by signing a contract. Hobbes 1996: 152; cf. Sreedhar 2010: 38-40.
- ¹¹ Sreedhar discusses the different retained rights in great detail. Sreedhar 2008; 2010: 53-88. Sheridan states somewhat perplexingly that "there is a single

natural right that is non-transferable". Sheridan 2011: 149.

- ¹² See also Hobbes's additional law of nature added in his conclusion, which states the same and should be understood as an attack on the revolutionaries contra Charles I. Hobbes 1996: 484; cf. Skinner 2008: 179.
- ¹³ Hampton answers this question in the affirmative. Hampton 1988: 197. Steinberger equally sees it as a problem he tries to avoid by arguing that the retained rights refer not to subjects in a state, but individuals in the state of nature. Steinberger 2002: 860. However, as Sreedhar is right to point out, this contradicts Hobbes's conception of "Liberty of a Subject". Sreedhar 2010: 104n; cf. Hobbes 1996: 150.
- ¹⁴ This understanding of right works also in a different context: There can be "a right to rule with no corresponding obligation to obey". Hoekstra 2004: 51; cf. Hobbes 1996: 230.
- ¹⁵ Sreedhar makes the same point and highlights the importance of Hobbes's understanding of rights: "If the Hobbesian retained rights were instead claim rights or protected liberties, then they could pose a threat to his notion of absolute sovereignty". Sreedhar 2010: 126.
- ¹⁶ Burgess makes the same point but finds consolation in the thought that the sovereign is powerful enough to let this conceptual problem not become a practical one. Burgess 1994: 44-45.
- ¹⁷ However, the textual evidence of one passage alone can hardly suffice. This matter should be further investigated elsewhere.
- ¹⁸ One could arguably make the case that the "and therein" does not function as a transitional phrase (in a contentual way) from "Common Peace and Safetie" to "to submit their Wills", but rather as the completion of the second part of the sentence beginning with "which is as much to say". Then, the "Common Peace and Safetie" refers only to the authorship-metaphor. However, the result stands as Hobbes seems to suggest by way of structure that the three parts of the second part of the sentence have a contentual relationship. Hence, what he states about the authorship-metaphor must also somehow relate to the surrendering of judgement.
- ¹⁹ This is not to say that Schmitt necessarily interpreted Hobbes to be inconsistent, but rather that he did not understand retained rights to be a functional part of his theory.

Bibliography

- Baumgold, Deborah (1993). Pacifying Politics: Resistance, Violence, and Accountability in Seventeenth-Century Contract Theory. *Political Theory*, Vol. 21, No. 1, pp. 6-27.
- Burgess, Glenn (1994). On Hobbesian resistance theory. *Political Studies*, Vol. 42, pp. 62-83.
- Curran, Eleanor (2010). Blinded by the Light of Hohfeld: Hobbes's Notion of Liberty. *Jurisprudence*, Vol. 1, pp. 85-104.
- Gottfried, Paul Edward (1990). *Carl Schmitt. Politics and Theory*. New York: Greenwood Press.
- Hampton, Jean (1988). *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (1996). *Leviathan. Revised Student Edition*. Ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoekstra, Kinch (2004). The *de facto* Turn in Hobbes's Political Philosophy. In Tom Sorell and Luc Foisneau (Eds.). *Leviathan After 350 Years*. Oxford: The Clarendon Press, pp. 33-73.
- Parkin, Jon (2007). Taming the Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700.
- Pettit, Philip (2008). *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Ryan, Alan (1996). Hobbes's political philosophy. In Tom Sorell (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 208-245.
- Schmitt, Carl (2008 [1938]). The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes. Trans. George Schwab. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl (1963 [1932]). *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Sheridan, Patricia (2011). Resisting the Scaffold: Self-Preservation and Limits of Obligation in Hobbes's *Leviathan*. *Hobbes Studies*, Vol. 24, pp. 137-157.
- Skinner, Quentin (2008). *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sreedhar, Susanne (2010). *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sreedhar, Susanne (2008). Defending the Hobbesian Right of Self-Defense. *Political Theory*, Vol. 36, No. 6, pp. 781-802.
- Steinberger, Peter J. (2002). Hobbesian Resistance. *American Journal of Political Science*, Vol. 46, No. 4, pp. 856-865.

Stater i konflikt

Konflikter har igennem tiden antaget mange forskellige former. Denne artikel præsenterer en historisk skildring af vestlige stats- og konfliktformer fra Middelalderen frem til i dag, samt hvordan de to fænomener hele tiden har afspejlet hinanden. Afslutningsvis overvejes, om vi er ved at vende tilbage til en mere middelalderlig tilstand.

Mennesker har altid været i konflikt med hinanden. Siden Kain slog Abel ihjel, har mennesker bekæmpet hinanden med vold på utallige måder. På samme tid har vi som sociale væsener altid fundet sammen i fællesskaber. Det være sig klaner, stater, imperier eller andet. Denne organisering har haft stor betydning for den måde vores konflikter er blevet udkæmpet. Vi er gået fra middelalderens feudale herrer og store slag til højteknologisk dronekrig og militær intervention.

Samspillet mellem samfundsorganisering og konflikt igennem historien er hvad denne artikel vil sætte fokus på. Et så bredt og uoverskueligt emne kan kun gribes an igennem konstruktionen af "historiske perioder". Artiklen her arbejder med tre perioder eller faser: Udviklingen fra middelalder til moderne tid, fra moderne tid til og med anden verdenskrig, og fra den kolde krig til i dag. Afslutningsvis bringes

nogle overvejelser om, hvordan nutiden kan og bør forstås ind i dette et historisk perspektiv. Den historiske inddeling må ikke anses for entydig, men skal ses som en grov generalisering, der illustrerer visse grundlæggende forandringer. Perioderne er både overlappende og med masser af undtagelser, men kan ikke desto mindre give et indtryk af, hvilke generelle udviklinger, der har fundet sted i vestlig historie. Dermed også sagt, artiklens udgangspunkt er i første omgang eurocentrisk.

Den kaotiske middelalder

Udgangspunktet er den Europæiske middelalder. I de første århundreder af forrige årtusinde var kontinentet, politisk set, et meget fragmenteret område. Karl den Stores (ca. 748-814) imperium var for længst faldet fra hinanden, og fragmenterne, det franske kongedømme og det tysk-romerske

rige var løse sammenslutninger, der efter nutidige standarder vil være vanskelige at kategorisere som stater. Igennem Middelalderen var den politiske magt endnu ikke monopoliseret i en statsmagt, men derimod fordelt bredt i samfundet. Mange forskellige politiske organisationsformer gjorde sig gældende. Her kan nævnes imperier, fyrstedømmer, bystater og føderationer af byer – alle eksempler på statslignende størrelser. Dertil kom kirken og dens religiøse ordner, godsejere eller sammenslutninger af disse, lokale klaner og røverbander, der også på hver sin måde udøvede en art politisk magt (Kaspersen 198f).

De forskellige organisationsformer besad oftest egne voldsmidler, hvilket muliggjorde en vis grad af selvstændig suverænitet. På samme tid var de ofte i varierende grad underlagt andres suverænitet (Tilly 2005). Formelt lå den politiske suverænitet hos kongerne og de største fyrster, men den reelle suverænitet lå hos de mange vasalherre, der ved egne militærmidler og fæstningsværker, reelt havde mulighed for at forsvare sig. Et typisk eksempel kunne være en greve, som rådede over egne riddere og borge, men samtidig stod under en konge, der så yderligere stod i et ansvarsforhold til paven.

Den fragmenterede politiske situation prægede i høj grad det europæiske konfliktmønster. De mange politiske grupperinger, der oftest havde anseelige voldsmidler til rådighed, gav anledning til konflikter på mange forskellige niveauer. Lige fra store krige imellem konger til mindre adelsfejder eller oprør. Disse konflikter var yderligere præget af mange forskellige former for voldsmidler, der blev bragt i spil når konflikterne antog mere krigslignende omfang. Den mest dominerende offensive våbenmagt var den feudale ridder, der som professionel kriger skulle stille til kamp som tung

kavalerist, når hans feudalherre behøvede det. Derudover bestod de middelalderlige hære typisk af indkaldte fodfolk og hyrede lejesoldater, der begge spillede væsentlige roller. Helt essentielt for perioden var, at når større konflikter skulle udkæmpes, var stridende parter altid afhængige af semi-autonome undersåtter, ofte adelsfolk, som stod for at skaffe og organisere soldater i en eller flere af de ovenforstående former. De middelalderlige hære var med andre ord ikke så meget en enhed, som de var et sammensurium af mange forskellige typer soldater, med mange forskellige tilhørsforhold.

De mange undergrupper der således blev involveret i konflikterne var med til at gøre stridighederne rodede og langvarige. Mange forskellige grupper betød mange forskellige interesser. Dette kunne gøre det svært at afgøre en konflikts egentlige formål når kampene først var brudt ud, og det blev derved også svært at afslutte konflikterne igen. Hvem var det lige der skulle afgøre, at målet med konflikten var nået, når de mange forskellige grupper havde forskellige mål? I forlængelse heraf opstod problemet med at foretage fredsslutninger, da det ikke altid helt var til at gennemskue, hvem der egentlig skulle slutte fred med hvem om hvad.

Trediveårskrigen (1618-1648) er et klassisk eksempel på flere af disse tendenser (Münkler 2007). Over sine mange års udstrækning kom krigen til at inkludere flere og flere parter over større og større områder. Den lange krig bød på meget få større slag, men derimod på uanede mængder plyndringer fra de utallige mindre militære grupper, der blev hyret af de mange fyrster. Selve krigens mål kom til at inkludere en lang række politiske og religiøse interesser. Afslutningen på denne krig er af eftertiden blevet regnes som en af de helt

store milepæle, der markerer overgangen til et mere moderne stats- og konfliktforhold.

Organisering af stater og krige

Middelalderens fragmenterede politiske og militære system gik med tiden mod mere og mere ordnede forhold. Den militære tekniske udvikling anses i dag, i størstedelen af den nyere historiske forskning, for en væsentlig drivkraft i denne proces. Det tunge kavaleri, der som tidligere nævnt indtog en dominerende rolle, blev allerede i løbet af 1300-tallet, udfordret af skytter og fodfolk i formationer (Rogers 1993). Men først det skelsættende slag ved Nancy i 1477 blev infanteriets overlegenhed dog klart, og i løbet af 1500-tallet blev infanterihære af enorm størrelse, udrustet med krudtvåben og piker, dominerende. Stats-ejede krigsflåder vandt sideløbende indpas, og der skete ligeledes store forandringer inden for belejring og artilleri. Krigsførelsen blev i 1600-tallet mere offensiv (Roberts 1967) og hærenes størrelse nåede for stormagterne ofte op på over 100.000 mand, -en enorm størrelse sammenlignet med middelalderen, hvor nogle få tusind mand kunne vinde et stort slag. I løbet af 1600- og 1700-tallet skiftede hærenes karakter også. Stående hære blev mere normale og større og i højere grad end tidligere baseret på udskrivning af nationale tropper eller fastansatte lejesoldater (Parker 1976).

Denne nye form for krig var dyr. Meget dyr. Og det blev en baggrund for en af det europæiske kontinents helt store reformationer. De politiske enheder, som ikke kunne skaffe de fornødne midler bukkede under i konflikter med større magter. Hvor mindre fyrster før var så godt som usårlige i deres borge, var de nu prisgivet deres stærkere naboer, der havde råd til artilleri, stærkt nok til at jævne fyrsternes forsvarsværker.

Det moderne artilleri var til gengæld så dyrt, at kun de største og ressourcestærkeste stater kunne være med (Rogers 1993). Centralisering af magten skete dog ikke kun igennem tvungen underkastelse af de mindre fyrster. Ofte indså lokale eliter behovet for at afgive deres voldsmagt til en central stat for at imødekomme de voksende trusler fra andre stater (Anderson 1974). De moderne stater skabte således forudsætningerne for hinanden, ved at udkonkurrere alle mindre militære magter.

I takt med at statens magt øgedes, blev befolkningernes autonome voldsmidler frataget dem. Det lykkedes således i løbet af 1600- og 1700-tallet de europæiske fyrster at afvæbne såvel bønder som højadel, og i stedet styrke retsvæsen og statslig tilstedeværelse lokalt. Udviklingen endte oftest i enevælde, magten centraliseret omkring kongen, men nogle steder, som i England og Nederlandene, indtog parlamentet i stedet den centrale rolle (Koenigsberger 1978). Disse nye moderne, suveræne stater blev i stigende grad knyttet til enkelte nationer, og den moderne stat blev således med tiden en nationalstat (Tilly 2005).

Hvor konflikt indadtil blev mere sjælden qua det stærke voldsmonopol, skiftede konfliktmønstret udadtil også karakter. De suveræne staters forhold til hinanden, kom i takt med udviklingen af moderne diplomati under mere ordnede forhold. Faste diplomatiske forbindelser med faste ambassadører spredte sig løbende fra midt i 1400-tallet op igennem Vesteuropa. Den tidligere nævnte afslutning på Trediveårskrigen i 1648, kendt som Den westfalske fred, blev med sin understregning af staternes suverænitet over eget område, en vigtig milepæl for det fremvoksende system af gensidigt respekterende suveræne stater. Med afslutningen på den spanske arveføl-

gekrig i 1714 kom systemet til at omfatte godt hele Europa inklusiv Rusland, og perioden herefter var i høj grad præget af en regulering af alle stormagtskonflikter. (McKay & Scott 1986)

Den nye, regulerede krigsform involverede en række elementer, der var enten ukendte, eller i bedste fald meget sjældne i tidligere tider. Krige initieredes nu i højere grad formelt med en krigserklæring og hærene bar uniformer der markerede dem som en enhed underlagt en stat. De nyere gigantiske hære var organiserede til at kæmpe store og intensive slag, hvilket bevirkede at krigen som regel blev afsluttet meget hurtigere end før, igennem få men afgørende slag. Disse efterfulgtes så af en formel fredsslutning, hvorefter staterne kunne forhandle betingelser. Alt dette var udtryk for en formalisering og strukturering af konflikt, der var middelalderen fremmed. Moderne krige var korte og forbeholdt de suveræne stater. Voldelig konflikt under statsniveau, som man kendte dem fra Middelalderen, blev gjort illegitime og sjældne, idet de stærke stater besad så godt som alle voldsmidlerne.

Krig som staternes tvekampe

Systemet blev i samtiden beskrevet af den preussiske general Carl von Clausewitz (1780-1831), der af eftertiden blev anset for at være den moderne krigsvidenskab grundlægger. Clausewitz beskrev krigen som en udvidet tvekamp (Clausewitz 2010). Heri lå at krige udkæmpes mellem to principielt lige parter. Ikke nødvendigvis lige i styrke, men lige i status som suveræne stater med samme mål: at påtvinge modparten sin vilje. Denne opfattelse betød også, at krige havde tydelige afgørelser, nemlig når den ene part overgav sig (Højrup 2009: 386f). Dette var et stort skridt væk fra mid-

delalderen mere "rodede" krigsform, hvor krige havde en tendens til i højere grad bare at løbe ud i sandet med tiden.

Clausewitzs krigsbegreb forudsatte to absolut suveræne stater, der var principielt lige. Krig kunne således siges at være et udtryk for anerkendelse af modparten. Ved at udpege sig en modstander og erklære denne krig, accepterede en stat implicit modstanderens position som suveræn stat (Kaspersen 2004: 187ff). Man kan tale om, at staterne konsoliderede deres egen eksistens og suverænitet, igennem gensidig anerkendelse, idet denne proces demarkerede grænserne mellem staterne – en tankegang der kan føres tilbage til tænkere som G. W. F. Hegel og Carl Schmitt. På et mere abstrakt plan blev en af den moderne stats nydannelser altså en langt højere grad af løbende gensidig anerkendelse imellem staterne. I Middelalderen var denne tendens langt mindre tydelig, da de mange forskellige politiske sfærer overlappede hinanden i både hierarki og i konkurrence om suverænitet og magt.

Europas politiske system og konfliktmønster udviklede sig fra omkring 1300 til omkring 1800 fra at være kaotisk og splittet til at være et system præget af suveræne stater med stående nationale massehære reguleret igennem faste diplomatiske forbindelser. Med Napoleonskrigene udvikledes hærstørrelserne videre og den efterfølgende fred konsoliderede endnu engang det diplomatiske system. I løbet af 1800-tallet og første halvdel af 1900-tallet fortsatte denne tendens. Systemet voksede i geografisk omfang til med tiden at komme til at indeholde Amerika og Asien, men de grundlæggende stats- og konfliktmønstre forblev på mange de samme.

Efter Anden verdenskrig begyndte måden konflikter blev omtalt og udkæmpet

at ændre sig markant. Clausewitzs forståelse af krig blev hurtigt utilstrækkelig, idet konteksten ophørte med at være statslige, europæiske krig, men derimod fænomener som militær intervention på et fremmed kontinent. For at begribe denne nydannelse, er vi nødt til at se på, hvordan nutidens forhold mellem stater har ændret sig.

Vesten mod resten

Perioden efter anden verdenskrig har markeret et radikalt brud med fortiden på flere måder. Både under og efter den kolde krig har vi oplevet en meget høj grad af stabilitet i vesten. Staterne har internt konsolideret sig som demokratiske, legitime og med et meget tydeligt monopol på voldsmidler. Borgerkrig eller oprør virker derfor så godt som utænkeligt i de fleste lande i vesten. Her ser vi samme tendens som ved oprettelsen af de moderne stater. I nutiden er det blot slået endnu stærkere igennem, idet de vestlige stater nu er stærkere og har vundet mere legitimitet end nogensinde før.

Hertil kommer en af det sidste århundredes store innovationer: De omfattende internationale organisationer. Den politiske scene er i dag ikke kun domineret af stater, der handler i eget navn efter egne interesser. FN og NATO - for at nævne de mest oplagte - spiller afgørende roller i anliggender af international sikkerhed og konflikt. Disse organisationer kan nu låne både ressourcer og legitimitet til staters handlinger, samt udøve sanktioner overfor forbrydere mod internationale lov.

Denne konsolidering af staten og internationale love kunne muligvis, som i den moderne periode, have ført til en række meget velregulerede og konventionelle krige mellem staterne, men det er ikke tilfældet. Tværtimod er krig forsvundet fuldstændig ud af værktøjsskassen som et legitimt redskab

i intern-vestlig udenrigspolitik. Vi er simpelthen holdt om med at bekriige hinanden. Forskellige forklaringer på dette spænder lige fra den demokratiske fredstese, der siger demokratier aldrig vil føre krig mod hinanden, over liberale interdependens argumenter, der siger landene er bundet så meget sammen af handel, at det ville være for dyrt at gå i krig, til realistiske magtbalance argumenter, og frygten for atomkrig. Det er ikke en diskussion denne artikel vil tage op. Her skal blot bemærkes, at vi i vesten det sidste halve århundrede har oplevet den måske mest fredelige periode nogensinde.

Dette betyder dog ikke, at krig er gået i glemmebogen globalt, eller at vestlige magter ikke udkæmper væbnede konflikter mere. USA har godt nok ikke erklæret nogen krig siden anden verdenskrig, men det har tydeligvis ikke afholdt dem fra at anvende deres militær ved adskillige anledninger (Beach 2012: 79). Konflikterne har blot taget en anden form. Her præsenteres to former for konflikt, der især har gjort sig gældende i tiden efter anden verdenskrig, samt hvordan disse må forstås i forhold til de kæmpende parter statsformer.

Stedfortræderkrige er den tydeligste overgangsform mellem de moderne og de nutidige konflikter. På den ene side var eksempelvis krigen i Vietnam blot en forlængelse af den større konflikt mellem USA og USSR. På den anden side havde krigen bevæget sig væk fra den moderne form, idet staterne nu forsøgte at hindre hinanden igennem indirekte krige. Selvom den overordnede konflikt, den kolde krig, stod mellem to suveræne stater, var midlerne indirekte, og dette indebar en højere grad af uklarhed om krigens struktur. Stedfortræderkrigene tager ikke form som en clausewitziansk tvekamp, idet staterne måler deres styrke indirekte. Dette med-

fører at stedfortræderkrigene, modsat de moderne krige, får et uklart formål. Hvor-når er en stedfortræderkrig vundet? Hvis det overordnede formål bliver at sikre egne "interesser" og modarbejde en modstan-der, bliver det hurtigt meget svært tydeligt at angive succeskriterier.

Den anden krigsform der skal fremhæves er den militære intervention (Finnemore 2004). Intervention er som sådan ikke et nyt fænomen, men det har indtaget en ny position som vestens foretrukne konflikt-form. Når interventionen her omtales, skal det forstås som militær intervention med et udtrykt humanitært sigte. Intervention er spændende i forhold til spørgsmålet om statslegitimitet og anerkendelse. Det stiller sig nemlig i klar opposition til den moderne krigsform, idet intervention altid er udtryk for fravær af gensidig anerkendelse. Ved at indsætte militære tropper i et fremmed territorium forbryder man sig nemlig per definition mod den statslige suverænitet¹.

I sin moderne form baserede konflikt sig på staters gensidige anerkendelse af hin-anden som lige og suveræne. Intervention er altid udtryk for et forhold, hvor en part ikke anerkender den anden, og derved etablerer en asymmetri, der berettiger brugen af militære midler. Asymmetri er nøgleordet. Den intervenerende part tager rollen som en slags politi, der håndhæver menneskeret-tighederne, og det regime der interveneres i forhold til, får rolle som forbryder der skal straffes. Dette er en af de grundlæggende forskelle på krig og intervention. I udgangs-punktet udkæmper stater krige, for deres egen skyld. Nutidig intervention kan deri-mod aldrig legitimeres ud fra national ege-ninteresse. Der skal appelleres til en fælles opfattelse af ret og uret, der så til gengæld skal håndhæves. Det kan naturligvis argu-menteres, at dette blot er en kamp om ord,

og at "intervention" blot lyder pænere end "krig" i vor tids ører. Omend dette ikke er aldeles usandt, har intervention også en tendens til at udfolde sig på markant ander-le-des vis, end de moderne krige.

Hvor de moderne krige var relativt korte og intense, er nutidens konflikter i højere grad præget af lav intensitet over lang tid (Münkler 2007: 47ff). Interven-tion har, som stedfortræderkrig, sjældent et klart afgrænset politisk mål, og den ophører sjældent så tidligt, som de inter-venerende styrker havde planlagt og håbet på. Konflikterne udkæmpes ofte med en art "udmattelsesstrategi" (op.cit., s. 52), hvori man blot forsøger at gøre konflikten så omkostningsfuld som muligt for den anden, frem for at søge en afgørelse ved i et stort slag. Et forhold der som regel skyldes, at den intervenerende part oftest er så langt overlegen sin modstander, at det ville være selvmord for denne at stille op i formation på en slagmark. Konflikterne bliver i for-længelse heraf typisk langt mere komplekse, idet de har en tendens til at svulme op af sig selv og indbefatte flere og flere nabolande. Et forhold der forstærkes yderligere af, at det ofte er ikke- eller transnationale grup-per der bekæmpes, som eksempelvis i den diffuse "krig mod terror". Interventionens geografiske omfang bliver kort sagt svært at bestemme, når fjenden ikke lader sig begrænse af statslige grænser.

Herfried Münkler (Münkler 2007) samler de nyere krigs kendetegn i en række fænomener. Disse er alle forhold, der under de moderne krige var tydeligt afklaret af staterne, men i dag antager en mere rodet form. For det første er krigens territorium uklart. Det er med andre ord svært at sige, hvilket område der er en krigszone, og hvor der er fred, da de geografiske grænser udvi-skes i de svulmende krige. For det andet

bliver skellet mellem krig og fred uklart, da de nyere konflikter sjældent initieres med en krigserklæring, og endnu sjældnere afsluttes med en fredserklæring. Tænk bare på, hvordan formuleringer som "USA går ind i X" og "Tropperne skal trækkes tilbage i år Y", har erstattet krigs- og fredserklæringer i hverdagssproget. At grænsen mellem krig og fred er blevet en gråzone illustreres måske tydeligst af de amerikanske droneangreb i Pakistan, der kan ses som en række krigslignende handlinger på fremmed jord, der udføres uden den mindste tale om krig. For det tredje fremhæver Münkler, at skellet mellem ven og fjende bliver uklart, da intervenerende styrker er på fremmed jord, men kun har en mindre del af de lokale til fjender (idet de intervenerende må anse sig selv for hjælpere af størstedelen af de lokale). I forbindelse hermed bliver, for det fjerde, skellet mellem kombattanter og civile meget uklart ved intervention ind i eksempelvis en borgerkrig. Krigen mod terror er på mange måder også at skyde ind i en tyk tåge af civile og kombattanter. Disse og flere forhold bevirker, at de moderne konflikter, som vestlige stater intervenserer i, må beskrives som rodede, og med meget uklare strukturer for deres udkæmpelse.

Sammenfattende ser vi altså, at nutidens krige er præget af en grundlæggende asymmetri. Stedfortræderkrigene fastholdte en bagvedliggende symmetri mellem de egentlige fjender, USA og USSR, men introducerede alligevel en art asymmetri mellem eksempelvis USA og Viet Cong, i den måde konflikten blev udkæmpet. Konflikten i Vietnam blev langtrukken, og grundlæggende rodet, resulterende, ikke i en egentlig fred, men blot en tilbagetrækning af amerikanske styrker. I de efterfølgende årtiers mange interventioner blev denne asymmetri kun tydeligere, idet konflikterne i højere

grad blev udkæmpet mellem én suveræn og legitim stat, mod en illegitim diktator, organisation eller som indgriben i borgerkrige eller folkemord. De moderne principper for, hvordan reguleret krig skal udkæmpes, falder bort til fordel for mere rodede konfliktformer, og denne overgang ses blandt andet ved udfasningen af udtrykket "krig" i offentlige politiske udmeldinger.

Konklusion - Den nye Middelalder

Den europæiske middelalder udviklede sig langsom over flere hundrede år fra politisk og militært uorden til et mere ordnet statsystem, med faste mellemstatslige normer for konflikt. I tiden efter anden verdenskrig er billedet igen begyndt at rykke sig. Krige udkæmpes igen mere ustruktureret og uden den samme grad af gensidig anerkendelse som det var tilfældet i 1700-, 1800-, og første halvdel af 1900-tallet.

Spørgsmålet bliver derfor oplagt: Er vi i en ny Middelalder? Lighederne er slående når man ser på de langvarige konflikter. For eksempel er interventionen i Afghanistan siden 2001 blevet udkæmpet i en gråzone af civile og soldater, uden der er blevet opnået nogen endelig fredsaftale anerkendt af alle parter. På det statslige niveau ses også forandringer gående i retning af det middelalderlige. Overstatslige organisationer som FN og EU får i stigende grad magt, og indtager overstatslige roller, i stil med Middelalderens katolske kirke, hvilket bevirker en opblødning af det system af suveræne stater, der det har fungeret siden 1700-tallet.

Denne artikel har forsøgt at give et overblik over denne lange udvikling, så lighederne imellem middelalderen og i dag fremstår klart. Det er dog ikke svært at kritisere denne sammenligning. Mest iøjnefaldende er, at de suveræne nationalstater stadig syntes klart at dominere det internati-

onale politiske system. Indadtil har staterne generelt overvældende kontrol over magtmidlerne, hvilket forhindrer en autonom krigeroverklasse som den middelalderlige i at dukke op. Det kan også diskuteres hvorvidt artiklens klare skel imellem forskellige perioders karakteristika i virkeligheden er gangbar. Borgerkrige er eksempelvis aldrig helt forsvundet fra vesten. Ikke desto mindre er det dog klart, at vi i dag er på vej imod noget nyt, og at vi måske ved at kigge tilbage på middelalderen kan blive klogere på hvad dette nye er, og om det er ønskværdigt.

Noter

- ¹ Der ses her bort fra tilfælde, hvor stater selv beder om intervention udefra.

Litteratur

- Anderson, Perry (1974.) *Lineages of the Absolutist State*, Bath: Verso
- Beach, Derek (2012). *Analyzing Foreign Policy*, Basingstoke: Palgrave Macmillan
- Clausewitz, Carl v. (2010). *Om krig*, Århus: Århus Universitetsforlag
- Finnemore, Martha (2004). *The Purpose of Intervention: Changing Beliefs about the Use of Force*, New Delhi: Manas Publications
- Højrup, Thomas (2009). "Carl von Clausewitz", kap. 19 i Lars Bo Kaspersen & Jørn Loftager (red.), *Klassisk og moderne politisk teori*, København: Hans Reitzel
- Kaspersen, Lars Bo (2004). "Stat og statsformer i Europas historie", kap. 7 i Lars Bo Kaspersen & Flemming Mikkelsen (red.), *Historisk sociologi*, Frederiksberg: Forlaget Sociologi
- Koenigsberger, H. G. (1978). 'Monarchies and Parliaments in Early Modern Europe. *Dominium Regale* or *Dominium Politivum* et *Regale*'. *Theory and Society* 5, 191- 217
- McKay & Scott (1986). *The Rise of the Great Powers 1648 - 1815*, Singapore: Longman
- Münkler, Herfried (2007). *De nye krige*, Slagelse: Ellekær
- Parker, Geoffrey (1976). 'The "Military Revolution", 1560-1660--a Myth?'. *The Journal of Modern History* 2, 195-214
- Roberts, Michael (1967). 'The Military Revolution, 1560-1660'. *Essays in Swedish History*, 195-225
- Rogers, Clifford J. (1993). 'The Military Revolutions of the Hundred Years' War'. *The Journal of Military History* 57 (2), 241-278
- Tilly, Charles (2005). *Coercion, Capital and European States AD 990 – 1992*, Oxford: Basil Blackwell

“Det politiske” som konflikt

- I konflikt med liberalisme og demokrati,
moderne krigsføring og Carl Schmitt

Den tyske tenkeren Carl Schmitt (1888-1985) var av den oppfatning at det politiske konstitueres av en konflikt. Med Schmitts egen teori ble dette formulert som en sonndring mellom venn og fiende. Et slikt syn på det politiske gjør størrelser som liberalisme og pluralistiske demokratier vanskelige. Med sitt forfatterskap skriver Schmitt seg inn i- og forutser til en viss grad- en post-politisk tradisjon. I følgende artikkel vil det først redegjøres for Schmitts egen teori. Hans idé om det politiske vil fortsettes av hans teoretiske kritikk av liberalismen som til sist ender med Schmitts egen diskusjon av fiendebegrepet og hans inndeling av fienden i tre ulike enheter. Den mer teoretiske del av artikkelen vil brukes som analytisk redskap til en videre diskusjon av moderne krigføring med særlig vekt på en differensiering mellom Bush- og Obama-administrasjonenes krigføring, dets legitimering og konsekvenser. Hvordan Schmitt selv ville forholdt seg til disse aktualiseringer og bruk er umulig å si, men artikkelen legger vekt på hans verdi som verktøy i å beskrive politikkenes realitet.

Hva er det politiske?

I *Det Politiskes Begrep* (1932) forsøker Carl Schmitt å svare på dette spørsmål. I stedet for at staten står med monopol på defineringen av det politiske (dvs. at staten forutsetter politikken), utfolder Schmitt grunntesen om at det politiske ikke er sentrert i et spesielt område, men heller bestemmes ut i fra intensitetsgraden av en assosiasjon mellom mennesker- en konflikt. På den måten skjer det en forskyvning fra den tidligere bestemmende *substansen* til en *relasjon* (Larsen 2007:125). Denne relasjon

tar utgangspunkt i Schmitts idé om en venn-fiende dikotomi som blir grunnlaget for Schmitts definering av det politiske. Ved at kriteriet for det politiske endres til denne relasjonen mellom venn og fiende kan ikke det politiske lenger begrenses til staten, men er heller dennes forutsetning. Andre områder i samfunnet som moral, estetikk og økonomi ekskluderes ikke, men blir sekundære i forhold til den avgjørende dikotomi. Motsetningsforhold som god/ond, penn/stygg og rentabel/ikke-rentabel er derfor stadig gjeldene, men ikke som politikk.

Den reelle ven-fjende-gruppering er værensmessig så sterk og så udslagsgivende, at den ikke-politiske modsætning tilside-sætter sine hidtil "rent" religiøse, "rent" økonomiske, "rent" kulturelle kriterier og motiver i samme øyeblikk, den frembringer denne ven-fjende-gruppering.

(Schmitt 2002:75).

Det er først når den reelle mulighet for kamp melder seg at sontringen kan bli karakterisert som det politiske og dermed et anliggende for staten. Dette representerer et av de sentrale elementene ved Schmitts idé om det politiske; konfliktenes vesen som eksistensiell. Det politiske fiendskapet forutsettes av at det i siste instans bunner i en potensiell krig og derfor nødvendigvis om liv og død.

I forhold til det politiske skiller Schmitt mellom den private- og den offentlige fiende. Det politiske foregår i den offentlige sfære og det individuelle plan (den private sfære) er derav ikke vesentlig. Den offentlige fiende fordrer en oss/dem tanke og følgende eksisterer konflikten, og resulterende det politiske, mellom folk. Dette innebærer et av hovedpoengene i *Det Politiske Begrep*, nettopp det at grupperinger skjer på det statlige plan. Her står suverenitetsbegrepet (som utarbeides i *Politisk Teologi*(1922)) til Schmitt som en vesentlig faktor. Suveren representerer det utslagsgivende element og er dermed det konstituerende øyeblikk for det politiske og følgende staten.

For Schmitt er den indre freden i samfunnet essensiell for statens opprettholdelse. Staten beskytter samfunnet, og samfunnet føyer seg følgende etter staten. Muligheten for å erklære en *hors la loi* er avgjørende ettersom freden kan opprettholdes innad og fienden får eksistere utenfor. Staten forutsetter på den måten en homogenitet innenfor

statens rammer og en heterogenitet utad. Dagens vestlige, politiske sfære eksisterer innenfor det liberale demokrati og følgende en pluralisme. Hvordan henger dette samme med at staten på samme tid forutsetter en viss form for homogenitet i folket? Spørsmålet står sentralt i Schmitts liberalismekritikk, som følgende undersøkes.

Liberalismekritikk

Schmitt oppsummerer på mange måter datidens liberalismekritikk. En rekke tenkere observerte en serie ulike problematiske punkter ved den liberalistiske utvikling i noe som Gustave Le Bon omtalte som *massenes æra* (*La Psychologie des foules*(1895)). John Stuart Mill og Alexis de Tocqueville var tidlige tegn og resultater av en frykt for massen. Helt enkelt kan man si at Mill fokuserte på hvordan flertallet kan føre til en frihetskrenkelse for minoriteten, mens Tocqueville konsentrerte seg om hvordan likhetsbegrepet begrenses i friheten. Teoretikere som Le Bon og Weber pekte mot politikken for en kontroll av massen. Som artikkelen senere vil demonstrere bærer Schmitt videre på disse argumentene.

Masseideen er problematisk i forhold til liberalismen, som tar utgangspunkt i en sterk individualitet og prioriterer denne fremfor samfunnet. Det politiske eksisterer som nevnt tidligere mellom folk og staten benektes følgende gjennom individets førsteplass. Schmitt hevder resulterende at liberalismen kjennetegnes av en flukt fra det politiske og samtidig som en ideologi der føres på verdensplan. Hans hovedkritikk av liberalismen er basert på det faktum at den politiske konflikt forskyves til nøytrale sfærer. Ved at den underlegger seg økonomiske og etiske/åndelige sfærer nøytraliseres det politiske, og kampen endres til økonomisk konkurranse og åndelig diskusjon.

En tidligere klar sontring mellom krig og fred erstattes av uklare definisjoner mellom evig konkurranse og diskusjon (Schmitt 2002:118). Liberalismen fordrer evig diskusjon og det politiske krever en avgjørelse. Ved at staten mister sin evne og vilje til å definere det politiske, trer en rekke sekundære- og særinteresser frem og omdefinierer det politiske ved eget behov. Etter Carl Schmitts oppfatning er dermed staten redusert til en avspeiling av det pluralistiske samfunnet. Gjennom et fokus på individet og dets tidligere nevnte førsteplass, blir politikken gjennom liberal patos oppfattet som vold og ufrihet. Begreper som herredømme og makt blir på det åndelige nivå ansett som propaganda og på det økonomiske plan som kontroll (ibid.: 118 og 120).

I tillegg er det oppstått en allianse mellom liberalismen og demokratiske krefter. Demokrati forutsetter en form for homogenitet ettersom folket behøver andre til å fremme dens egne interesser. Rousseaus *allmennvilje* i *Contrat Social*(1762) hviler først og fremst på en slik homogenitet. Den homogene enhet fører til at suveren er i samklang med helheten, som derav betyr at han representerer ”folkets” vilje. De enkelte særinteresser vil ikke bli hørt, men i høyere grad folkets stemme. Dette går direkte imot en individualistisk idé og er hovedforskjellen på idealene mellom demokrati og et pluralistisk liberalt styre. Det er altså en tydelig interessekonflikt innad i denne allianse. Like rettigheter gir god mening der det eksisterer homogenitet, men like rettigheter *eo ipso* å være menneske er en liberal tankegang- ikke demokratisk. Demokratiet er, ifølge Schmitt, en urealiserbar illusjon i dagens samfunn. Med den liberalistiske negasjon av staten er dets avpolitisering radikal i politisk forstand. Gjennom ”dens negation af staten og af det

politiske, dens neutraliseringer, affoliseringer og frihedserklæringer har [den] en særlig politisk betydning” (Schmitt 2002:106). Avpolitisingen i liberalismen fører i realiteten til en over-politising.

Fiendebegrepet

I boken *The Theory of the Partisan*(1963) tar Schmitt utgangspunkt i partisanen og utarbeider av denne et fiendebegrep. Han innleder boken med det han beskriver som den første ekte partisankrig; geriljakrigen som spanjolene kjempet mot Napoleons hær. Med dette utgangspunkt diskuterer han ulike former for fiender, kriger og utpensler en rekke eksempler. Gjennom boken ligger ideen om tre ulike hovedkategorier av fienden til grunn; den rettferdige, den virkelige og den absolutte.

’Den første fiende’ er den klassiske, tradisjonelle fiende. Kampen føres mellom to suverene stater med regulerte hærer. Det eksisterer en gjensidig respekt og anerkjennelse for hverandres suverenitet ved at konflikten ikke bunner i moral. Fienden og dermed kampen anses for å være rettferdig. Enkelte og klare distinksjoner foreligger mellom krig og fred, mellom soldat og sivil og mellom fiende og kriminell. Den tradisjonelle, uniformerte fiende anses ikke som en kriminell, men heller som et likeverdig menneske. Resultatet av en slik regulert krigføring er at en fredsavtale både er mulig og enda viktigere at det er en felles enighet om at dette er og bør være krigens mål. Internasjonale mellomstatlige regler begrenser krigens omfang og bunner, som sagt i en anerkjennelse av fienden (Hartz 2007: 91).

’Den virkelige fiende’ kan ikke begrenses gjennom internasjonale mellomstatlige regler fordi kampen ikke lenger utspilles mellom to suverene stater. Partisanen kjennetegnes ved at han står utenfor både sam-

funnet og dermed også loven- en *hors la loi*. Ved at partisanen settes og setter seg selv utenfor samfunnets regler, opphører krigens konvensjoner og drives mot irregularitet. En sentral karakteristika ved partisanen er hans sterke politiske engasjement, et engasjement som hovedsakelig kommer til uttrykk i en defensiv karakter. Det innebærer at krigens formål i hovedsak er beskyttelse- og rett til noe helt konkret. Dette er essensielt ved at partisanen følgende er knyttet til et bestemt territoriet. Til tross for krigens irregularitet er den, gjennom hans telluriske karakter stadig begrenset rent geografisk. Partisanens mål er å drive besettelsesmakten ut, ikke å eliminere fienden fullstendig (Hartz 2007: 91-92). Partisanen og dennes virkelige fiende forekommer typisk i en befrielseskrig (eksempelvis en borger- eller kolonikrig) der besettelsesmakten ikke anerkjenner og dermed krenker den andre part (ibid.). Hans politiske karakter resulterer også i at han skiller seg fra den typiske kriminelle. Sistnevnte utøver brudd på loven av private motiver, mens partisanen kjemper i den politiske- og dermed den offentlige sfære. Schmitt mener derfor at fienden er "virkelig" ved at partisanen innehar en ekte politisk karakter. De fire kriterier; irregularitet, økt mobilitet, intenst politisk engasjement og den telluriske karakter kjennetegner partisanen. Krigens karakter endres altså i samsvar med fiendens utvikling.

'Det siste fiendebegrepet' introduserer den absolutte fiende og den global partisan. Denne form for fiende er moralsk orientert og er dermed prinsipielt også universelt definert. Den globale partisan er ikke begrenset geografisk og følgende heller ikke fiendskapet og kampen. Ved at partisanens kamp ikke lenger er begrenset til jorden, er hele verden blitt dennes arena. I motset-

ning til den første form for partisan er den globale partisan sterkt offensiv.

[...] *the contrast between the two sorts of partisans - the defensive-autochthonous defender of home, and the aggressive international revolutionary activist - subsists.*

(Schmitt 2004: 20-21 [35] ¹)

Den globale partisan kjemper en verdensrevolusjon. Den kommunistiske kamp mot kapitalismen trekkes frem som eksempel i denne sammenheng. Karl Marx' antitese mellom bourgeois og proletar ender

i en eneste og endegyldig kamp mod menneskehedens sidste fjende, idet den skaber en slagkraftig ven-fjende-gruppering ved at sammenfatte verdens mange bourgeoisier i et enkelt bourgeois og verdens mange proletariater i et enkelt proletariat.

(Schmitt 2002: 121)

Den regulære krig endrer karakter ved at partisanen får en sentral rolle i kampen. Gjennom en institusjonalisering blir partisanen rettsliggjort. I et forsøk på å regulere det irregulære opphever man det vesentlige skille mellom de binære motsetningene; regulært/irregulært og lovlig/ulovlig, "*Irregularity is substituted by illegality*" (Schmitt 2004: 12 [24]). Man blander dermed militær-tekniske begreper med juridiske distinksjoner, som Schmitt mener ikke har noe med hverandre å gjøre (ibid.: 11 [23]). I et forsøk på å skape grenser, dekkes de i stedet til. I avsnittet "From Clausewitz to Lenin" (ibid.: 33-38 [52-58]) demonstrerer Schmitt dette, og hvordan det følgende har forskjøvet det politiske. Partisanens sentrale rolle og den nødvendige vold, bringes inn i revolusjonen med Lenin.

Partisan war is, as Lenin says, "an unavoidable form of combat, [...]" Sitatet fortsetter med en Machiavellisk vri: "[...] legal or illegal, peaceful or violent, regular or irregular - depending on the particular situation. The purpose is the communist revolution in all countries of the world; whatever serves this purpose is good and just. (ibid.: 35 [54-55])

Den konkrete fiende var for Lenin; klassefienden, bourgeoisiet, den vestlige kapitalist og hans sosiale orden i hvert land denne regjerte (ibid.: 36 [56]). Den absolutte fiende omhandler, for Lenin, alle som *ikke er* proleterer, og denne fienden er alt annet enn konkret. Krigen er av total karakter ettersom den omhandler alle og blir derfor en krig for å ende alle kriger (Hartz, 2007: 92).

Som tidligere nevnt er liberalismen karakterisert av et individualistisk utgangspunkt- det innebærer at alle individer har en rekke iboende kvaliteter. Dette medfører en idé om en universell menneskehet. I sammenheng med fiendebegrepet er en idé som "menneskehet" absurd og kan derfor umulig være et politisk begrep. Man idealiserer av noe som krever realisme ved at den nødvendige politiske tyngde i samfunnet forsvinner. Til tross for dette faktum brukes begrepet om en menneskehet i en verden der det stadig eksisterer fiender. Resulterende er fienden en fiende av mennesket, og frakjennes samtidig sin kvalitet som mennesket. Den *'anden'* erklæres derfor på samme tid som *hors la loi* og som *hors l'humanité* (Schmitt, 2002: 96). Noe som fører til at krigen utvikler seg til den ytterste grad av umenneskelighet, og en begrensning av krigen er nesten umulig. En krig i menneskehetens navn er ikke ensbetydende med at det er en menneskehetens krig, men at en bestemt stat okkuperer et

universelt begrep (ibid.: 95). Menneskeheten er som Schmitt påpeker et "særdeles anvendeligt ideologisk instrument for imperialistiske ekspansjoner" (ibid.:95), men den som påberoper seg menneskeheten er, som Proudhon formulerer det, til enhver tid en bedrager (ibid.). Menneskeheten er, for å konkludere, ifølge Schmitt en illusjon.

Moderne krigføring: Bush' GWOT og Obamas OCO/CVE

Det absolutte fiendskap har gjennom en avpolitisering og en følgende moralisering tatt over for det begrensede fiendskap og krig. Et eksempel på resultatet av en slik avpolitisering er krigen mot terror. Den begynte som en motreaksjon på det konkrete angrepet mot USA den 11. september 2001. Den 20. september holdt daværende president, George W. Bush, en tale til kongressen. Her omdefinerte han angrepet og førte krigen hen mot den absolutte sfære. Talens retorikk står sentralt i kommende diskusjon ettersom den peker mot en hovedtendens i vår samtid. Det er denne talen (Bush, 2001) det refereres til hvis ikke annet nevnes.

Det første å notere er bruken av et abstrakt begrep som "terror". Betegnelsen peker ikke mot noe bestemt, men er begrepet for den generelle partisan. Ved å definere fienden gjennom en ikke-definering skapes en ubegrenset krig. For Bush-administrasjonen var målet å eliminere al-Qaida og *andre militære organisasjoner*. Defineringen av fienden ble dermed svært diffus og følgende ubegrenset, et element Bush selv understreket:

Our war on terror begins with al Qaeda, but it does not end there. It will not end until every terrorist group of global reach has been found stopped and defeated.

Ved at fienden bekjempes som et uendelig fenomen fjernet Bush-administrasjonen enhver form for grense og en enhver mulig fredelig avslutning av krigen.

Videre er det interessant å legge merke til hvordan krigen fra starten omtales som *global*. Det er her to viktige poenger, for det første er det ikke kun den suverene stat, USA, som er under angrep, men hele verden og for det andre er et abstrakte begrep som *frihet* også under angrep.

This is not, however, just America's fight. And what is at stake is not just America's freedom. This is the world's fight. This is civilization's fight.

USA er gjennom et direkte og konkret angrep av *"the enemies of freedom [...] called to defend freedom"*, kampen utkjempes av de siviliserte mot de som følgende karakteriseres som *"reaktionære, tradisjonister og antimoderne"* (Hviid Pedersen 2011:72). Daværende statsminister i England, Tony Blair, uttalte den 2.oktober 2001, hvordan trusselen var "kaos". Fienden var fullstendig abstrakt og dermed kun symbolet på kaos, uorden og ustabilitet (Thorup 2007: 162). Sådan skapes det et sterkt skille mellom inne og ute, en grunnleggende idé om oss/dem, der et nøytralt rom forsvinner fullstendig: *"[...] Every nation in every region now has a decision to make: Either you are with us or you are with the terrorists."*

Et defineringsbehov var sentralt for krigens utvikling. Den 'andre' defineres som en fiende av friheten og dermed er USA, gjennom sin negasjon til fienden, frihetens beskytter. For USA ble krigen mot terror et felles amerikansk prosjekt, og en kamp som definerte USA (Thorup, 2013). "Fienden av frihet" angriper og driver krig mot den *siviliserte* verden. Dermed er det ikke

krig som føres tilbake, men en beskyttelse av friheten. På den måten blir terror noe som kommer til oss, mens humanitær hjelp og intervensjoner er noe som kommer til dem (Thorup 2007: 162). Ved å skape en dikotomi som baseres på moral, innehar de "gode" et herredømme eller i større grad et moralsk ansvar overfor de "onde" (Schmitt 2002: 109). Krigen føres dermed over i en absolutt krig som er basert på moral, fremfor politikk. Målet i en slik krig er som tidligere nevnt ikke en fredsavtale, men utslettelse. *"The only way to defeat terrorism as a threat to our way of life is to stop it, eliminate it and destroy it where it grows"*. Den globale krig er moralsk radikalisert og en slik avpolitisering fører til en mer kritisk og ekstrem krigføringen. I dagens politiske klima er krig i den tradisjonelle forstand retorisk tabubelagt. 'Humanitære invensjoner' har overtatt det legitime begrep for krigføring. Formålet er ikke fred; ferden er objektet som er truet derfor kriger vi. På den måten oppstår det en asymmetrisk krigsførsel.

Regjeringsskiftet i USA 2008 viste hvor avgjørende retorikken står som virkemiddel i- og legitimeringen av krigføring. Bush-administrasjonens Global War on Terrorism (GWOT) ble med Obama-administrasjonen først endret til Overseas Contingency Operation (OCO) og nylig endret til Countering Violent Extremism (CVE). Denne bevegelse peker på det post-politiske faktum at begrepet krig er tabubelagt. Navnet endres, mens krigens realiteter utvikles i andre retninger. Den største ulikheten mellom de to presidentene er muligens det som foregår på overflaten. På samme tid som Obama har rettet blikket mot ny og innovativ innenrikspolitikk, er krigen utad blitt mer intensivert, institusjonalisert og følgende mer skjult. Bush

sin krig mot terror var et felles amerikansk prosjekt og utviklet seg til en kamp som definerte USA. Obama på sin side gjør alt for å ikke assosieres med den gamle krigen til Bush. I stedet føres krigen gjennom hemmelige agenter og snikmord på terrorister (Thorup 2013).

Ved at krigen i større grad er skjult og mer indirekte synker, ifølge Schmitt, anerkjennelsen av fienden. Rent retorisk fører ikke USA krig og konsekvensen er at fiendebegrepet utviskes videre og dermed på samme tid forsterkes. I siste ende er det Obama som har endret unntakstilstanden til en permanent tilstand- unntagelseslov-givning er nå blitt permanent lov (ibid.). Jeremy Scahill påpeker i sin bok, *Dirty Wars*, hvordan krigføringen går fra å bli motivert og organisert gjennom hat til logikk. Noe han mener å se i utarbeidelsen av nøytraliseringer under Obama-administrasjonen. Det understrekes her hvordan hatet, som Bush-administrasjonen spilte på i sin retorikk, ikke holder i lengden, men at en hel del logikk og byråkratisering skal til for å fortsette utviklingen.

Konklusjon

Kompleksiteten i det politiskes vesen gjør at det i stor grad kommer an på det øyet som ser. Det post-politiske klima har ført til en ny retorikk og metoder, og det er derfor viktig å stille seg kritisk til samtiden. Carl Schmitt er et godt redskap til dette. Schmitt påpeker konsekvensene ved at man idealiserer over realiteten. I dagens samtid kan det umiddelbart virke som at Obama er radikal i forhold til Bush, men med Schmitts fiendebegreper som briller, skinner flere likheter enn ulikheter frem. Begges form for krigføring foregår innenfor den tredje fiendekategori- den absolutte krig. Den globale krig mot terror er ikke avsluttet, uansett hva en

definisjon eller overflaten gir inntrykk av og på ingen måte begrenset til USA.

Chantal Mouffe skriver om hvordan det politiske miljø, post-1990, har mistet sin balanse mellom venstre/høyre. Dagens form for vestlig politikk hviler på demokratisk grunn og diskusjonene føres dermed på områder der stat og samfunn møtes. Både et stadig sterkt defineringsbehov av for eksempel ”det norske” og en enda større koalisjon mellom stat og samfunn fører til nye definisjoner og uenigheter i politikken. Stat og samfunn møtes i et behov for en homogenitet, der det essensielle i siste ende blir en negasjon av noe utenfor. Ved å fjerne skille mellom stat og samfunn i en mer nøytral sfære gir man staten større spillerom til å gripe inn i den private sfære. Det er i større grad en selvfølge å oppgi individuelle rettigheter for ”the greater good”. Unntakstiltak som overvåkning og avlytting er blitt, som Frederik Rosén skriver det, ”permanente nødretsorganer” (Rosén 2007: 33-52). Fellesskapet settes, gjennom en avpolitisering og sammenslåing av stat og samfunn, i større grad over individet.

Mouffes forsøk i å mediere Schmitt åpner for en pluralitet i demokratiet, motstandere av demokratiet settes utenfor, men Mouffe understreker samtidig hvordan dette ”fiendskap” kun eksisterer i den politiske sfære. Gjennom en aksept av ulikhetene i samfunnet åpnes det for en erkjennelse av pluralismens egenskaper, som er uunngåelige ved det globale. Vesten må erkjenne at den vestlige kultur ikke er den eneste legitime form og at det finnes andre former for sosialitet (Mouffe 2005: 125). Menneskerettigheter er ikke opprinnelig en konstruksjon for undertrykkelse, men det ligger hegemoni i konstruksjon ved at det kosmopolitiske prosjekt tar utgangspunkt i den vestlige, liberale tradisjonen. Derfor

mener Mouffe at man må pluralisere “the notion of human rights” (ibid.:126).

Schmitt er ikke motstander av idealer som menneskehet, demokrati eller evig fred, men påpeker hvordan dette ikke er realiteten. Konflikten eksisterer fortsatt som omdreiningspunktet i politikken/samfunnet og løsningen er derfor ikke å avpolitiserer verden og fjerne stat og politikk gjennom retorikk og fredelige definisjoner. Idealet vil kun være mulig når kampens reelle mulighet er utelukket ved at enhver venn-fiende gruppering er umulig. I et slikt samfunn vil politikken være unødvendig:

I en god verden med gode mennesker hersker naturligvis fred, sikkerhet og harmoni mellom alle; præster og teologer er her lige så overflødige som politikere og statsmænd”
(Schmitt 2002: 110).

Han understreker således hvordan universalitet forutsetter en fullstendig avpolitisering og dermed også statsløshet. Realiteten er, konkluderende, at politikken i vårt postpolitiske samfunn lever i beste velgående.

Noter

¹ Sidetall i []-klammeparentes henviser til den originale, tyske versjonen (1963).

Litteraturliste

- Bush, George W. (2001): “Transcript of President Bush’s address to a joint session of Congress on Thursday night September 20, 2001” <http://edition.cnn.com/2001/US/09/20/gen.bush.transcript/> (30/12 2013)
- Hartz, Emily (2007): ”Schmitts ven/fjende-dikotomi – begrepsliggjørelse eller demagogisk begrepsstryleri?”, s.85-101 i Mikkel Thorups (red.): *Den ondeste mand i live?*, København: Museum Tusculanums Forlag.
- Larsen, Lars Bo (2007): ”Schmitt, Hegel og den moderne utfordring fra Max Stirner”, s. 125-142 i Mikkel Thorups (red.): *Den ondeste mand i live?*, København: Museum Tusculanums Forlag.
- Mouffe, Chantal (2005): *On the Political*, London: Routledge
- Pedersen, Søren Hviid (2011): *Carl Schmitt*, København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag
- Rosén, Frederik (2007): ”Permanente nødsretsorganer – en Schmittiansk drejning i dansk retspolitik”, s.33-51 i Mikkel Thorups (red.): *Den ondeste mand i live?*, København: Museum Tusculanums Forlag.
- Schmitt, Carl (2002) [1932]: *Det Politiske Begreb*, København: Hans Reitzels Forlag
- Schmitt, Carl (2004) [1963]: *The Theory of the Partisan: A Commentary/Remark on the Concept of the Political*, Michigan State University Press
- Sidetall i [...] henviser til den tyske original utgaven, Berlin: Duncker & Humbolt, 1963, mens de andre sidetallen henviser til pdf.filen.
- Schmitt, Carl (2009) [1922]: *Politisk Teologi*, København: Informations Forlag
- Thorup, Mikkel (2007): ”’Afvigere, ballademagere, pirater og gangstere’ – nye krige i det postpolitiske grenseland”, s.161-185 i Mikkel Thorups (red.): *Den ondeste mand i live?*, København: Museum Tusculanums Forlag.
- Thorup, Mikkel (2013): ”Fra åben krig til globalt snigmord”. Information Weekend 5.-6. oktober.
- Weber, Max (1936) [1919]: *Politik som livskald*, (Max Weber, Videnskab og Politikk), Oslo: Aschehoug

The Problem of Civil War in Agamben's Thought

This essay departs from the largely obscure theme of civil war in Agamben's *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* to elucidate a fundamental aporia of his early political thought inherited from the work of Carl Schmitt. It begins with an analysis of the topology of the exception, as the inclusion of civil war within the sovereign order – a conceptual move which forecloses the possibility of political contestation. This analysis permits an interrogation and critique of Agamben's controversial claim regarding the inevitable shipwreck of the revolutions of the twentieth century. This is followed by an exploration of Agamben's failed attempts to move past this aporia via the strategy of exodus. Finally, the political impasse identified by Agamben is revealed to be a conceptual limitation, rather than a practical and political aporia, thus recovering the possibility of contesting or refusing the state.

The concept of civil war is rather rare in Giorgio Agamben's writings, yet, he assures us in *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (henceforth *Homo Sacer*) that it occupies a central place in his thought, as both the foundation and original structure of politics. It therefore constitutes an advantageous vantage point, from whence it is possible to discern the contours of his early political thought. In *Homo Sacer* which will be the focus of the following analysis, Agamben defines the original and fundamental political structure as an "incessant civil war" between sovereign power and bare life.¹

But whereas civil war is commonly conceived as the displacement of central authority (sovereignty), by one or more parties competing for power and/or structural change, Agamben suggests that civil war is internal to the state and constitutes its most fundamental mode of operation. Agamben thus subsumes civil war to sovereign power via Carl Schmitt's state of exception, and ultimately reduces it to the one-sided extermination of bare life by sovereign power.

Moreover, Agamben suggests that the failure to understand the topology of the exception, has resulted in an inherent

incapacity to think or move beyond the paradigm of sovereign power, insofar as all attempts to contest the state i.e. revolution and/or civil war, are always already internal to the state. The state of exception is, according to Agamben, “*the reef on which the revolutions of our century have been shipwrecked*” (Agamben 1998: 12). The topology of the exception thus forecloses the possibility of contesting the state and thereby surrenders bare life to the arbitrary violence of sovereign power.

An Incessant Civil War

In spite of Agamben’s insistence on the centrality of civil war, it is not explicitly invoked until the last aleph-section of the final chapter of *Homo Sacer*, where it is deployed as part of an analysis of the concept of the people. Agamben proposes that this fundamental category of political thought has not referred to a unified subject historically, but referred to “*the total state of integrated and sovereign citizens*” (as in “we the people”) and the lower classes, the excluded and/or oppressed (e.g. common people, Pöbel, foule) respectively. He proposes that this this conceptual schism reveals a “*fundamental biopolitical fracture*” which he suggests is “*the original political structure: bare life (people) and political existence (People),*” two entities caught in “*an incessant civil war*” (ibid: 177-8). In this brief passage, Agamben thus identifies a civil war between People and people, qua sovereign power and bare life, as the original political structure that he has sought to elucidate throughout *Homo Sacer*.² In order to grasp the nature and implications of this civil war, it is necessary to further examine the two parties: sovereign power and bare life.

Agamben’s concept of sovereign power is derived from Carl Schmitt’s famous defi-

nition in *Political Theology*: “*Sovereign is he who decides on the [state of] exception*” (Agamben 1998: 11, Schmitt 2006: 5).³ According to Schmitt, a state and its legal system, is premised on a sovereign, with the capacity to decide whether or not a situation warrants the suspension of the law, in favor of unrestrained sovereign power (Schmitt 2006: 13, Agamben 1998: 26). In its proper historical context, this amounts to an argument for the legality and legitimacy of employing the extralegal powers to defend the state and the juridical order against the threat of revolution and/or civil war, which constantly threatened the Weimar Republic.⁴ Schmitt suggested that since the state of exception was legally codified, it could not be said to abrogate the juridical order and disintegrate into civil war (Schmitt 2006: 12).⁵

Schmitt’s argument is not merely a practical historical intervention; it also involves a significant conceptual shift to subsume the anomic forces of civil war to an absolute and omnipresent state. Agamben accepts this argument, employing it to suggest that the topology of the exception, wherein the law applies in no longer applying, constitutes a paradigmatic zone of indistinction between law and sovereign violence, which lies at the heart of the juridical order. The state of exception, in other words, exposes unrestrained sovereign power, rather than the rule of law, as the foundation of the modern state. The state of exception thus reveals the secret affinity between dictatorship and democracy (Agamben 1998: 122). Here it is important to notice that the state of exception is not an exception in the ordinary sense of the word, rather it is *the* original political structure and increasingly also the norm; democracy and dictatorship have become increasingly intertwined and indistinguish-

able in contemporary politics (ibid: 177, 12).

Sovereign power does not subsist in isolation: it presupposes and produces, what Agamben refers to as *bare life*. This concept designates life abandoned by the law, without any legal status or protection from the sovereign (ibid: 107, 88).⁶ There are of course, clear parallels between this and Schmitt's understanding of the political as defined by the distinction between friend and enemy, that is, who is included and who is excluded from the political and legal community. Agamben suggests that this exclusion is best conceived in terms of abandonment: *"the relation of law to life is not application but abandonment"* (ibid: 29). The concept of abandonment is adopted from Jean-Luc Nancy, and denotes a topological relationship structurally similar to the state of exception, wherein the *"law applies in its withdrawal"* (ibid: 18, 58-9, 28, Nancy, 1983: 149).⁷ The abandonment of life therefore should not be taken to indicate that life is placed outside of the law; rather this abandonment constitutes a positive relation. This inclusive exclusion inscribes bare life in the juridical order as the *"counterpart of a power that threatens death"*, that is, sovereign power, which occupies a similarly paradoxical position simultaneously inside and outside of the law (Agamben 2000a: 5).

Agamben proceeds to propose that the juridical order is founded on the incorporation of a *"life which is kept safe and protected only to the degree to which it submits itself to the sovereign"* (Op.cit.). The state is, in other words, only constituted and reproduced through the threat of abandonment of life to unrestrained sovereign power, that is to say the state of exception. It is this political structure, which Agamben describes as an incessant civil war. A civil

war that takes place along the biopolitical fracture that divides the included People from the excluded or abandoned qua bare life. According to Agamben, this political schism has always existed, but has become increasingly acute since the French Revolution, where the People became the sole depository of sovereignty. This has been accompanied by numerous futile and occasionally genocidal attempts to overcome this fundamental biopolitical fracture and produce a single and undivided People, through the concomitant production and abandonment of bare life i.e. civil war (1998: 179).

The implicit passivity of bare life in this relationship, abandoned to become the victim(s) of sovereign violence, comes to the fore towards the end of the passage where Agamben first introduces the concept of civil war.⁸ Here, the register shifts rather abruptly from civil war, with its implication of contestation and concomitant possibility of change, to the altogether more disquieting "elimination" of bare life exemplified by the Shoah.⁹ This could be disregarded as dramatic overture, employed to illustrate the stakes of this civil war, but the shift appears more profound than that given Agamben's frequent invocation of genocides as examples in his analysis of our current situation, as well as his designation of the *"camp as the nomos of the modern"* (Ibid: 166, cf. Agamben, 2008).

The Shipwreck of the Revolutions of the Twentieth Century

The concept of civil war is commonly taken to refer to the displacement of central authority (sovereignty) by one or more parties competing for power and/or structural change. There is a long tradition of conceptualizing revolutionary change in terms of a civil war, which extends all the way from

Thomas Hobbes' reflections spurred by the English Revolution, over Marx and Engels' *Communist Manifesto* to Lenin's works.¹⁰ In this tradition the concept of civil war comes to stand for the possibility of contestation and change. Agamben accepts and deploys the conceptual link between civil war and revolution in his argument, but only to illustrate the inherent futility of such endeavors. Rather than designating the breakdown of the sovereign order, and possibility of achieving structural change, Agamben reduces both to one-sided extermination of bare life (the state of exception), already internal to the state form.

If Agamben's concept of civil war does not coincide with what we usually associate with this term, it is because we are used to thinking of civil war in the tradition that commences with Hobbes. He famously proposed that the natural condition of mankind was a war of every man against every man; a "*civil war*" (Hobbes 1994: 77). The perpetual violence and insecurity of this situation, leads the warring multitudes to "*confer all of their power and strength upon one man*" to maintain peace and security among them, thus founding the institution of sovereignty (ibid: 109). To Hobbes sovereignty thus marks the end of civil war.

However, Agamben proposes that the sovereign state, founded on and legitimized by civil war, must continuously reproduce this condition within itself in order to perpetuate itself. The institution of sovereignty does not end the insecurity and violence of civil war, but incorporates it through an inclusive exclusion: "*[the] life that unfolds under the protection of the Leviathan – is nothing but this very same life always exposed to a threat that now rests exclusively in the hands of the sovereign*" (Agamben 2000a: 5, cf. Agamben 1998: 35, 109). This con-

ceptual maneuver follows the pattern of Schmitt's subsumption of civil war to the state via the exception. Hobbes' figure of civil war, originally defined precisely by the absence of sovereignty and law, is thereby assimilated to the sovereign order via the state of exception, allowing Agamben to conclude that "*the state of nature and the state of exception are nothing but two sides of the same topological process*" (Ibid: 37). Thus, rather than being antithetical to sovereignty, civil war comes to constitute the state's most fundamental mode of operation.

Agamben proceeds to suggest, that it is the failure to adequately understand the topology of the exception, that is, the mutual implication of the sovereignty and civil war, which has rendered us "*constitutionally incapable of truly thinking a politics freed from the form of the state*" (Ibid: 109). Marxist and anarchist revolutionaries have inevitably failed in their attempts to create a stateless society through the overthrow of the state, because they have failed to contend with the exception, which he proceeds to describe as "*the reef on which the revolutions of our century have been shipwrecked*" (ibid: 12). The common premise of these revolutions has been the assumption that the state could be contested through direct confrontation, insurrection or revolution i.e. civil war. However, according to Agamben such efforts are always already implicated in the forms of sovereignty and law they seek to contest. Consequently, these attempts to dismantle the state inadvertently amounted to little more than reaffirmations or reproductions of this very form (ibid: 179, 38, 12).

Exodus: The Coming Politics

Agamben concludes, that it is only if we succeed in thinking "*abandonment beyond*

every idea of law [...] will we have moved out of the paradox of sovereignty toward a politics freed from every ban" (Ibid: 59). However, this proposed solution likewise remains implicated in the sovereign order, to the extent that it is defined by the exclusion of law. The topology of the exception previously outlined by Agamben entails that exclusion amounts to an inclusion, by way of that very relationship. The problem of law, as Agamben insists, is its capacity to maintain itself in relation exteriority (ibid: 18). This new politics thus appears doomed from the outset - caught in the topology of the exception - insofar as it remains defined by, and thus consigned to, the very relation it seeks to evade.

In another text, published the same year as *Homo Sacer*, Agamben considers a practical variation of this attempt to think a new politics. Here he suggests that:

Only a politics that has been able to come to terms with the fundamental biopolitical split of the west will be able to [...] put an end the civil war that divides the peoples and cities of the Earth

Agamben 2000b: 35).

The biopolitical split is, as has been shown, identical to the civil war between sovereign power and bare life. It is noticeable, that Agamben does not speak of victory which, as we have seen, would amount to little more than a reassertion of sovereignty. Instead he speaks of ending the civil war, and thereby (presumably) the sovereign order, by "coming to terms with it." This turn of phrase appears relatively opaque at first, but upon closer scrutiny, it becomes clear, that this passage is not the summation of apathy it might immediately resemble, but an argument for the refusal of this civil war, which

constitutes and perpetuates sovereign power and its extermination of bare life.

Agamben describes this refusal in terms of the Italian autonomist tradition, as an "exodus from any sovereignty" (Agamben 2000a: 8 emphasis added, cf. 1993: 86). The strategy of exodus is derived from the "refusal of work" developed in the course of the worker's struggles in Italy in the late 1960s. It was subsequently developed into a general strategy of refusal and defection from oppressive and exploitative social relations as a means of undermining them. In its modern form it likewise designates a strategy, which emphasizes refusal, rather than direct confrontation, as a means of subvert sovereign power (Virno and Hardt 1996: 260-1).¹¹

However, the strategy of exodus suffers from some serious limitations in regards to the figure of civil war evoked by Agamben. As Antonio Negri and Michael Hardt reminds us, in regards to this political strategy and its biblical antecedent: "*the pharaoh does not let the Jews flee in peace*" that is to say, it is highly unlikely that a withdrawal can be completed without interference from the sovereign. Hardt and Negri therefore conclude that this strategy requires active and potentially violent resistance (2004: 341-2).¹² However, such resistance would constitute participation in the civil war, and thus perpetuate the sovereign order. Moreover, withdrawal or escape is forestalled by the topology of the exception as previously outlined.

Finally, the strategy of exodus was developed by the Italian Autonomists to overcome conditions that depended on their active participation; the civil war that Agamben describes, does not require the active participation of bare life. In the state of exception, bare life is reduced to the passive recipient of sovereign violence. As

such, refusal would have little or no effect. In order for the strategy of exodus to have any effect, it must be employed by the active party i.e. the sovereign. Agamben's new politics thus amounts to little more than a plea to the perpetrator(s) to stop the violence – bare life can do nothing but hope that their executioners abandon their undertaking.

The State of Exception: Political or Conceptual Aporia?

The topology of the exception thus leaves no way out – neither fight nor flight can overcome this predicament. This aporia is a direct result of Agamben's deployment of Schmitt's state of exception, which was a conscious attempt to forestall and subsume contestation of the state to that very same entity. But while Schmitt was aware that civil war or revolution might shatter the state, and consequently sought to preempt this practically and conceptually through the deployment of the state of exception, Agamben appears genuinely convinced that civil war, and with it revolution, is always already implicated in either founding or perpetuating the juridical order (Schmitt 2007: 47, cf. Schmitt, 2004). Agamben's failure to identify the normative import and political implications of this topological configuration, leads him to some highly conservative conclusions regarding the prospects of classical models of political contestation, which he is ultimately incapable of resolving adequately.

The central problem is the topological and conceptual diffusion introduced by Schmitt's state of exception, which efficiently substitutes relation for presence and/or application, thus rendering it inescapable and the sovereign efficiently omnipresent. It is no coincidence that the exception was developed in a volume entitled *Political*

Theology. When Agamben proposes that “*in the state of exception, it is impossible to distinguish transgression of the law from application of the law*”, or that the state is “*always already also a non-state*”, the universality and lack of determinate content of these concepts, reveals them to be practically and analytically void (1998: 57, 109, 38). There are passages in *Homo Sacer*, where Agamben comes close to acknowledging these problems, for instance when he discusses the law as “*being in force without significance*”, but eventually retreats and surrenders these ambiguities to the omnipresent “*structure of the sovereign relation*” (ibid: 51).¹³

To be sure, there is something to Agamben's argument. States do not always act according to their own rules, and prolonged civil war tends to leave an authoritarian or even genocidal imprint upon the contending parties. However, it is a big leap from these immediate observations, to Agamben's assertion that any contestation of the state is always already implicated in this form, and thus inherently futile. Agamben has never explicitly addressed the political impasse that arises from his extrapolation of Schmitt's state of exception, but he has partially reevaluated his position – presumably in light of the problems associated with this topological configuration. More specifically he has reoriented his political project from a complete exodus from sovereignty and law, to the significantly more humble attempt to reduce the salience of the law (2005: 64, 2009). Moreover, his recent shift towards a governmentality-based analysis can likewise be read as an attempt to move past the conceptual limitations of the initial book in the *Homo Sacer*-series (see Agamben, 2011).

While this does not amount to a complete revision of the conceptual and political shortcomings inadvertently inherited from

Schmitt, it does suggest that it may be possible, if not politically necessary, to distinguish within what in *Homo Sacer* remains a “zone of indistinction”: sovereignty, law, civil war and genocide are not reducible to a single, unitary political structure. They may coincide at times, but nonetheless designate discrete and internally heterogeneous phenomena. This in turn implies that the political aporia identified by Agamben is a conceptual limitation, rather than a practical and political impasse, and thereby recover the possibility of contestation of and/or exodus from the state.

Notes

- ¹ This essay focuses on *Homo Sacer* due to the restrictions of the format and because it establishes the conceptual perimeters of his subsequent works.
- ² It should be noted that Agamben does not systematically observe or employ the distinction between *People* and *people*, this paper will therefore rely primarily on the synonymous concepts of sovereign power and bare life.
- ³ The original German composite noun *Ausnahmezustand* translates as a condition or state [*Zustand*] of exception [*Ausnahme*], including all of the legal connotations of this term, unlike the more general ‘exception’ George Schwab employs in his translation (see Schmitt 2002: 1).
- ⁴ In *State of Exception* Agamben goes on to suggest that *Political Theology* was written in response to Walter Benjamin’s identification of an anomic revolutionary force (“divine violence”), which neither founds nor preserves law (Agamben 2005: 52-3, 59, Benjamin 1996: 250-2).
- ⁵ Article 48 of the Weimar constitution allowed the president to invoke temporary dictatorial powers in times of crisis. Most constitutions contain similar provisions (see Agamben 2005).
- ⁶ The term *bare life* is the English translation of the Italian *nuda vita* employed in *Homo Sacer*. Elsewhere it is occasionally rendered as *naked life*. The term is Agamben’s rendition of Walter Benjamin’s *bloßes Leben*, which confusingly is commonly translated as *mere life* (Agamben 1998: 65, Benjamin 1999; 1996)

- ⁷ Author’s own translation, the original reads “la loi s’applique en se retirant.”
- ⁸ Interestingly, many of the historical figures of bare life, that Agamben identifies, are imposing figures of anomie, rather than the passive victims of sovereign violence: from the bandit and the outlaw, to the Friedlos and the werewolf. Perhaps the most contradictory example is the Roman legal figure of *homo sacer*, which was originally associated with the threat of Plebeian insurrection outside and against the Roman state (Agamben 1998: 72).
- ⁹ It is informative to note the absence of any reference to the Warsaw Ghetto Uprising or any similar instances of resistance in Agamben’s discussion of the Shoah, in spite of their obvious linkage to the concept of civil war. The only potential site of resistance identified by Agamben in *Homo Sacer* is the apathy of the Muselman (1998: 185, cf. Agamben 2008).
- ¹⁰ See for instance Hobbes 1994: 77, Marx and Engels 1998: 49, Lenin 1992: 22, see also Getzler 1996 for a critical review of the role of civil war in Lenin’s thought. It is also worth noting that Gilles Deleuze and Félix Guattari’s have developed a notion of war, as a social order, which is inherently irreducible to the state apparatus (1988: 352-8; cf. Clastres, 1987). More recently The Invisible Committee, proceeding from the work of Agamben among others, has advanced an understanding of civil war as a non-sovereign political form, that does not coalesce into the state-form and, which they ultimately equate with “communism” (2010: 32-3, 63).
- ¹¹ Exodus appears to functions as the practical counterpart to Agamben’s concept of “inoperativeness,” which he has previously suggested would constitute the “paradigm of the coming politics” (1993: 93). However a complete analysis of this concept remains beyond the present essay.
- ¹² Paolo Virno likewise insists that Exodus must necessarily take the form of an “*engaged withdrawal*” (1996: 197).
- ¹³ Something similar occurs in *State of Exception*, where Agamben attempts to recover Benjamin’s idea of an anomic force, but ultimately abandons it to “the secret solidarity between anomie and law” (Agamben 2005: 71, 86-7).

Bibliography

- Agamben, Giorgio (1993 [1990]): *The Coming Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.
- Agamben, Giorgio (1998 [1995]): *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford, CA.
- Agamben, Giorgio (2000a [1993]): "Form-of-life" in *Means without End: Notes on Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN. Pp. 3-14.
- Agamben, Giorgio (2000b [1995]): "What is a People" in *Means Without End: Notes on Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN. Pp. 29-36.
- Agamben, Giorgio (2005 [2003]): *State of Exception*. Chicago University Press, Chicago, IL.
- Agamben, Giorgio (2008 [1999]): *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, Zone Books, New York, NY.
- Agamben, Giorgio (2009): "Der Pabst ist ein weltlicher Priester" interview by Rene Aguigah in *Cicero Online*: 28th Oct. 2009 [http://www.cicero.de/der-papst-ist-ein-weltlicher-priester/45221].
- Agamben, Giorgio (2011 [2007]): *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, Stanford University Press, Stanford, CA.
- Benjamin, Walter (1996 [1921]): "Critique of Violence" in Nullock, Marcus and Michael Jennings (eds.): *Walter Benjamin: Selected Writings, Volume I, 1913-1926*, Harvard University Press, Cambridge, MA. Pp. 236-252.
- Benjamin, Walter (1999 [1921]): "Zur Kritik der Gewalt" in Tiedemann, Rolf and Herman Schwepenhäuser (eds.): *Walter Benjamin: Gesammelte Schriften, Volume II.1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main. Pp. 179-204.
- Clastres, Pierre (1987): *Society against the State: Essays in Political Anthropology*, Zone Books, New York.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari (1988): *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Athlone Press, London.
- Getzler, Israel (1996): "Lenin's Conception of Revolution As Civil War", *Slavonic & East European Review*, nr. 74. Pp. 464-72.
- Hobbes, Thomas (1994 [1651/1668]): *Leviathan: with selected Variants from the Latin Edition of 1668*, Hackett, Indianapolis, IN.
- Lenin, Vladimir (1992 [1917]): *The State and Revolution*, Penguin Books, London.
- Marx, Karl and Frederick Engels (1998 [1848]): *The Communist Manifesto*, Verso, London.
- Invisible Committee (2010): *Introduction to Civil War*, Semiotext(e), Los Angeles, CA.
- Nancy, Jean-Luc (1983): *L'être abandonné in L'impératif Catégorique*, Flammarion, Paris. Pp. 147-151.
- Negri, Antonio and Michael Hardt (2004): *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin, New York, NY.
- Schmitt, Carl (2002 [1922]): *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker und Humblot, Berlin.
- Schmitt, Carl (2004 [1963]): *Theory of the Partisan: a Commentary/Remark on the Concept of the Political*, Michigan State University Press, East Lansing, MI.
- Schmitt, Carl (2006 [1922]): *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Schmitt, Carl (2007 [1927/1932]): *The Concept of the Political*, Chicago University Press, Chicago, IL.
- Virno, Paolo (1996): "Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus" in Hardt, Michael and Paolo Virno (eds.): *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN. Pp. 189-212.

Dominique Routhier

Krisen "ontoteologisk" betragtet

– En tilnærmelse til en sekulær, kritisk og post-eksistentialistisk læsning af krisemetaforen i F.W.J. Schellings Frihedsskrift

Krisen er et allestedsnærværende fænomen, og synes at afføde konflikter overalt i verden. Man taler om finansielle, økonomiske, økologiske, klimamæssige, politiske, humanitære, diplomatiske, eksistentielle og et utal af andre kriser. Men hvad er krisen egentlig for en størrelse mere fundamentalt betragtet? Nærværende artikel forsøger at tilnærme sig krisens væsen ved at zoomme ind på F.W.J. Schellings brug af krisemetaforen i sit berømte Frihedsskrift. Der argumenteres for at Schellings "ontoteologiske" tematisering af krisen skal forstås som omdrejningspunktet for en tilblivel-ses-tænkning, der muliggør en undergravelse af det på den tid herskende systemparadigme, eksemplificeret ved Kant. Hinsides dette åbner Schelling tillige op for en genuin systemkritisk metode, med radikale sekulære og post-eksistentialistiske perspektiver på krisefænomenets natur.

F.W.J. Schellings *Om den menneskelige friheds væsen og de dermed sammenhængende genstande* [1809] (da. 1995¹, fremover blot *Frihedsskriftet*) anses gerne for at være en tidlig forløber for den eksistentialistiske tænkning i den europæiske filosofi (Diderichsen 1995: 7; Gabriel 2011: 65). Spørgsmålet, der dirigerer Schellings undersøgelse af frihedens væsen i dette for forfatterskabet så centrale dokument, er da også spørgsmålet om, hvorledes vi kan forene vores forestillinger om "verden" som en *systematisk* ordnet helhed – programmatisk formuleret som "fornuftserkendelsens system" hos Kant – med vores personlige *frihed*. Med

betoningen af konflikten mellem system og frihed slår Schelling da også ubetvivleligt eksistentialistiske toner an – toner, der som bekendt skulle vinde genklang hos tænkere som Kierkegaard og Nietzsche – men i centrum for undersøgelsen står det mere *fundamentale* spørgsmål om, i hvilket forhold den frie menneskelige eksistens står sig til det Absolutte eller Gud. Med en term lånt af Heidegger kunne man derfor sige, at konflikten mellem system og frihed udspiller sig på det "ontoteologiske" terræn, idet enhver principiel overvejelse af frihedens væsen nødvendigvis implicerer regres til en *absolut* fri begyndelse, som for Schel-

ling – der af lyst eller nød følger teologien på hans tid - nødvendigvis må være at søge i Gud selv. Schelling henlægger således denne konflikt i en mere grundlæggende *guddommelig krise*, tematiseret som en slags dramatisk arkaisk tilblivelsesakt eller åbenbaringsproces. Men krisen (gr. krisis) kan, som nærværende artikel har til hensigt at påvise, betragtes både som en metafor for Guds indre skismatiske liv, men også som en (sekulær) betragtning af potentialitet *sui generis*. En undersøgelse af krisemetaforens rolle i *Frihedsskriftet* kan dermed bidrage til at illustrere, hvorledes Schelling benytter den "ontoteologiske" tematisering af krisen til at udfolde en genuin kritisk tilblivelsestænkning, som tjener til at destabilisere forestillingen om "fornufts-systemets" transhistoriske almengyldighed og absolutte nødvendighed.

System og frihed hos Kant

Kants praktiske filosofi er på mange måder den anstødssten, som Schelling i *Frihedsskriftet* tager bestik af og opponerer mod. Hos Kant var "Gud" såvel som "friheden" og de øvrige rene transcendentale ideer nemlig blot *regulative* principper, der tjente til at opretholde den systematiske enhed i den filosofiske betragtning af det værendes mangfoldighed (Kant 2007: 111-112). For Kant var det derfor centralt om forestillingen om den moralske frihed - der beror på *idéen* om en fri vilje - kunne indordnes i et fornuftsmæssigt videnskabeligt system, eller, om friheden snarere de facto modsiger systemet, således som man umiddelbart skulle tro. Løsningen på problemet om denne tilsyneladende modsigelse mellem frihed og naturnødvendighed, fandt Kant i den påstand, at friheden ikke kan være genstand for erfaringen (ibid.). Modsigelsen mellem frihed og natur opstår så at sige

kun, hvis man forfalder til at betragte friheden udelukkende under sin fremtrædelsesform i naturen (dvs. i relation til specifikke handlinger), hvor den jo netop ikke længere kan siges at være fri, fordi den her er underlagt naturlovenes strenge nødvendighed. Deraf også den tilsyneladende modsigelse mellem naturlovene og vores forestilling om os selv som frie intelligente væsener. En modsigelse der dog ifølge Kant ville ophøre så snart vi ville vedkende os,

at der bag fremtrædelserne er noget andet, som ikke er fremtrædelser, nemlig tingene i sig selv, og at vi, da vi aldrig kan få kendskab til dem, men kun til, hvordan de påvirker os, må stille os tilfreds med ikke at kunne komme dem nærmere.

(Kant 2004: 118)

På samme måde kan man ikke forlange, at man skal være helt gennemsigtig for sig selv, man er jo dog kun tilgængelig for sig selv som *fænomen*. Subjektets "selv" er også blot en idé, og for så vidt kun tilgængelig for den spekulative fornuft, og ikke for den videnskabelige forklaring. Dermed kan Kant heller ikke svare på, hvorfor fornuften henter sin idé om friheden, eller hvorfor fornuften *nødvendigvis* må tænke sig et frit subjekt, der uden ydre tvang kan vælge sine egne handlinger, og som dermed også kan handle i overensstemmelse med fornuftens moralske imperativer i såvel gerning som motiv. Hovedproblemet for Kants praktiske filosofi består altså i, at han ikke kan *forklare* det moralske (kategoriske) imperativs ubetingede nødvendighed, netop fordi han ikke kan redegøre for frihedens *væsen*. For det ville, ifølge Kant, overskride alle grænser for en legitim brug af fornuften selv, *"hvis den påtog sig at forklare, hvordan en ren fornuft kan være praktisk, hvilket ville være ensbe-*

tydende med at forklare, hvordan friheden er mulig" (ibid. 129: Kants kursivering). Derfor må Kant nøjes med - som han da også vedkender sig allersidst i hans afhandling om sædernes metafysik - at begribe frihedens og dermed også morallovens "*ube-gribelighed*" (ibid. 135). For Kant står den transcendentale idé om friheden således i sidste ende tilbage som en totalt uforklarlig men dog nødvendig antagelse *i og for* det filosofiske fornuftssystem. Dermed befinder man sig hos Kant altid ved en uoverskridelig grænse for den menneskelige fornuft, når spørgsmålet falder på, *hvad* dette tænknin-gens substrat består i, hvad dette "noget" - som ikke går restløst op i den begrebslige helhed, i *systemet* - egentlig er.

System-nihilisme

Schelling pointerer, med klart sigte på denne problemstilling hos Kant, at en filo-sofisk undersøgelse af frihedens væsen kan undersøges dels i henhold til den "*kends-gering*" [Tatsache], at vi mennesker har en "*følelse*" [Gefühl] af frihed, der kun van-skeligt kan beskrives udtømmende med ord, og dels i henhold til det forsøg vi - som hos Kant (!) - må gøre på at indordne denne vores frihedserfaring *begrebsligt* i en sammenhæng med *helheden* i vores "*videnskabelige verdensanskuelse*" (Schelling 1995: 27). Schellings udgangspunkt for en tematisering af frihedens væsen tager dermed udgangspunkt, ikke i frihedens abstrakte begreb som hos Kant, men i den "*frihedens kendsgering*" der er direkte givet i følelsen af distinkt subjektivitet. Følelsen bliver altså - som i den kristne mystiske tradition - den erfaring, der skal mediere Selvets brudte forhold til den guddom-meligt åbenbarede natur. Det drejer sig altså for Schelling om en tematisering af den menneskelige friheds væsen, i og for

så vidt som denne er givet som subjektiv erfaring eller snarere som erfaring *af* per-sonlig subjektivitet. Netop dette tilsynela-dende trivielle faktum at subjektet faktisk *eksisterer*, skriver Markus Gabriel (2011: xi), overså Kant, fordi han i sidste ende kun havde plads i sit system til de domme der var resultatet af korrelationen mellem subjekt og objekt, og som derfor ikke lev-nede plads til en højere-ordens refleksion af den dømmende aktivitet selv (ibid. xv - xxii). Derfor havner Kant også i en form for nihilisme, hvor subjektet reduceres til en nullitet overfor systemet af mulige objektive domme om verden (ibid. xi). Det var således en af hovedfejlene ved Kants transcendentale revolution, at den kritiske metode ikke anvendtes konsekvent, dvs. ikke blev gennemført på den transcen-dentale struktur selv, men derimod blev stående ved visse a priori fixpunkter (idé, kategori, rum, tid etc.), der således opfatte-des som evige, uforanderlige og ahistoriske kategorier. For Schelling derimod er det denne indsigt, at det frie subjekt selv *er* en del af den verden den dømmer om, der er retningsangivende i hans kritik af alle hidtidige systemers fejl og mangler, og som bliver retningsangivende for hans forsøg på at basere sin metafysik eller ontologi på den eksistentielle frihedserfaring. Dette projekt involverer en kuldkastning af Kants rigide logisk-formalistiske system, der tenderer mod at reducere det dømmende subjekt til en tom logisk form, hvilket betyder at systemet bliver dialektisk uholdbart under selv-applikation (ibid. xvii). Kants system er altså ikke i stand til at medtænke sine egne forudsætninger på tilfredsstillende vis. Dette skyldes ifølge Schelling, som vi skal se nedenfor, at der ligger et statisk-logisk i stedet for et spekulativ-dialektisk værens-begreb til grund herfor.

Misforståelsen af kopulaets funktion i domme

De indskrænkede forestillinger om systemet, der har præget de hidtidige udlæggninger af systemtanken til og med Kant, er, ifølge Schelling, alle et produkt af en misforståelse af identitetsloven, dvs. en misforståelse af kopulaets funktion i domme. At Spinozas panteisme er blevet påstået som nødvendigvis førende til fatalisme, er ifølge Schelling en konsekvens af en utilstrækkelig forståelse af identiteten mellem Gud og Alt det som er i ham (tingenes immanens i Gud). Dette er traditionelt blevet fortolket som at Gud og alt det værende var ét og det samme, at Gud var en sten og at en sten var Gud osv. En manglende forståelse, der beror på en *"dialektisk umyndighed, som den græske filosofi var ude over med sine første spæde skridt"* (Schelling 1995: 34). Schellings centrale metodiske indsigt går på at erstatte denne rigide logiske opfattelse af identitetssætningen med en dialektisk-spekulativ forståelse, hvorefter identiteten mellem "Gud" og "Alt" i sætningen "Gud er Alt" skal forstås som *"antecedens til konsekvens"*, snarere end som den banale og indholdstomme rene identitet (Ibid.). Hvis derimod man opgiver denne essentielle sondring og forfalder til en *"fuldstændig uvidenhed om kopulaets væsen"* (ibid. p. 33), da forfalder man også til at opgive sondringen mellem begrebet om en given ting og tingen selv. Som Schelling påpeger i en fodnote, så ville man efter denne opfattelse tro at kunne *"slå fjenden med begrebet her i stedet for en her osv."* (Ibid. 115). Men Gud er noget forskelligt fra sit skaberværk, og dermed også noget forskelligt fra vores begreb om ham. "Gud er alt" betyder, dialektisk-spekulativt betragtet, at Gud er grunden til alt der eksisterer, eller at alt er til som en nødvendig følge (konsekvens) af Guds antecedens.

Ugrunden

Schelling indfører her en *temporal* forståelse af identitetssætningen på den ene side, dvs. en *historisk* forståelse, og alluderer samtidig til en *spatial* forståelse på den anden side, i og med at han siger, at denne bestemmelse af identitet modsvarer en ældre forklaring, *"ifølge hvilken subjekt og prædikat modstilles som det indfoldede og det udfoldede (implicitum et explicitum)"* (Ibid. 34). Med overgangen fra det statisk-logiske værensbegreb til det historiske værensbegreb er rummet ikke blot et logisk rum, men tillige et onto-logisk rum, hvor Væren historisk – dvs. tidligt – udfoldes, materialiseres. Dette gælder således for alle tænkelige udsagn om væren, og dermed også for udsagn om Guds egen eksistens som Gud. Også Gud må altså tænkes at have en urgrund eller en "Ugrund" [Ungrund], som Schelling kalder det: Dvs. der gives på paradoksal vis et x, der er forskelligt fra Gud selv, og som dog - i og med at intet er før, efter eller udenfor Gud - kan siges at være ét med Gud selv. For nu at gøre denne ubegribelige tanke mere forståelig, kan man sige, at Ugrunden er den utænkelige "rene potentialitet", et subjekt, eller et x, hvorom intet kan siges, og derfor i egentligste forstand heller ikke endnu er et "subjekt" overhovedet, men derimod blot ren "længsel" hen imod at være til, at åbenbare sig som subjekt. Men enhver positiv tilblivelse forudsætter, som ovenstående peger mod, en forbindelse mellem subjekt og prædikat. Schelling forklarer derfor Ugrunden

som et eget, fra al modsætning adskilt væsen, hvorpå alle modsætninger brydes, og dette væsen er ikke andet end netop modsætningernes ikke-væren og har derfor ikke noget andet prædikat end prædikatløsheden. (ibid.)

En sådan forklaring af Ugrunden peger mod en spekulativ-dialektisk værensforståelse, hvor den rene og indholdstomme identitet mellem to givne modsætninger (f.eks. tænkning og væren) er overvundet og erstattet af en historisk *tilblivelsestænkning*, hvor det eksistentielle moment *i og med* den personlige selv-bevidsthed erkendes som havende en dyb og udtømmelig kilde: Friheden. Og denne friheds *væsen* er netop Ugrunden - der således også må anses som den uomgængelige minimumsforudsætning for det system af logiske domme vi betjener os af i vores forstandstænkning - og derfor også må regnes for *"det højeste punkt i hele undersøgelsen"* (Schelling 1995: 102).

Om frihedens realitet og ondskabens mulighed

For at forstå denne tankegang må man gøre sig klart at Schelling, som før nævnt, sigter mod at genetablere det brudte forhold mellem de skabte naturvæsener og disses grund i Gud, eller hvad der er det samme, mellem den begrænsede skabning (det værende) og dets erkendelsesmuligheder (tænkning) og den absolutte forskelsløse Enhed der går forud herfor: *"Ethvert af de væsener"*, skriver Schelling,

der er opstået i naturen [...] har et dobbelt princip i sig, som imidlertid i grunden kun er et og det samme princip, betragtet ud fra to mulige sider. (ibid. 55)

Disse to principper er at sammenligne med en skelnen mellem *"væsenet, for så vidt at det eksisterer, og væsenet, for så vidt at det blot er grund for eksistens."* (ibid. 50) Grund og eksistens er således, *"da der intet er før eller uden for Gud"* (ibid.), også indeholdt i Gud selv, om end grunden i

Gud ikke er noget fra ham selv forskelligt. Gud er således den *"den absolutte identitets absolutte væren"* (ibid. 51), og det der ligger herudover, dvs. *"naturen i almenhed"* (ibid. 51), er blevet til ved denne *adskillelse* af de to principper i Gud: Guds selv-åbenbaringsproces. Enhver tilblivelse kan kun ske ved sin modsætning, og Guds indre skismatiske liv forklarer således ontoteologiens grundspørgsmål: Hvorfor der er overhovedet er "noget" snarere end "intet". Menneskets eksistens er altså det naturvæsen der, som "Guds udtrykte billede", bedre end noget andet naturvæsen afspejler Guds kommen-til-sig selv *i og gennem* sin mest fuldenkte skabning. Men hvor Guds enhed med sig selv er en oprindelig, forskelsløs identitet mellem de to principper, så er menneskets eksistens nødvendigvis sat som en *forskel* hertil, og derfor også underlagt det strenge vilkår, at måtte *ville* denne guddommelige enhed mellem de i eksistensen indeholdte principper. Hvis ikke denne forskel var givet i og med eksistensen, da ville ingen forskel være mellem Gud og Skabning:

Hvis nu de to princippers identitet var lige så uadskillelige i mennesket som i Gud, så ville der ikke være nogen forskel, dvs. Gud som ånd ville ikke kunne åbenbares. Den enhed som er uadskillelig i Gud, må kunne adskilles i mennesket – og dette er det gode og det ondes mulighed. (ibid. 57)

Det er altså *muligheden* for adskillelsen af de to princippers guddommelige enhed i mennesket, der er frihedens egentlige *væsen*, og som i sidste ende også er evnen til at *ville* det onde i stedet for det gode. Viljesevnen - som i sidste ende er evnen til positivt at tilvælge det onde - er altså intimt beslægtet med den menneskelige friheds væsen.

Viljesakten og krisemetaforen

Schelling bruger generelt et metaforrigt sprog i sin beskrivelse af den menneskelige friheds væsen som evnen til at skelne mellem og dermed også gøre hhv. det gode og det onde. En af de mest anvendte metaforer for det ondes positivitet eksempelvis, er sygdommen (ibid. 60-61). Det er især i denne kontekst af sygdomsanalogi, at krise-metaforen, som indledningsvist nævnt, kan siges at have en central betydning. I den medicinske tradition på Schellings tid - ifølge en interessant artikel af Günter Schnurr om krisens begrebs- og virkningshistorie - betegnede krisen eller "de kritiske dage" (Hippokrates) netop den *afgørende* [entscheidende] fase i et sygdomsforløb, hvor sygdommen *vender* enten til det bedre eller det værre (Schnurr 1990: 61).² Det ondes mulighed og aktualitet, som er knyttet til hhv. friheds- og viljesspørgsmålet, sammenlignes altså med et sygdomsforløb, hvor det er *adskillelsen* (krisis) af den førømtalte "*guddommelige ligevægt*" mellem de to principper i mennesket, der leder til det ondes eller sygdommens virkelighed (ibid. 59). For Schellings tematisering af det ondes mulighed og virkelighed, er krisemetaforen især af stor betydning, da det her netop drejer sig om de i mennesket forenede - men essentielt set modstridende - viljesprincipper (partikulærviljen og universalviljen), som er i evig *konflikt* eller *strid* med hinanden, og som konstant må holdes "bundet" i en besluttet og villet enhed, hvis det onde/sygdommen skal undgås. Beslutningen [die Entscheidung] følger med nødvendighed af, at de to principper i mennesket evig og altid vil være i konflikt med hinanden, i *krise*, og beslutningen - som jo må tænkes som viljesaktens højeste udtryk - er derfor et vedvarende, kontinuerligt og uophør-

ligt eksistensvilkår for mennesket. Derfor er det onde egentlig også altid en "misbrug" af friheden, og det ondes eksistens er således altid resultatet af en stræben mod grunden, partikulærviljens *beslutning* om at være *for sig selv*, at være adskilt, udsondret eller *ud-valgt*. At gøre det onde må således betragtes som *positivt* til-valg, og ikke som en blot mangel ved det gode, således som f.eks. Leibniz havde argumenteret for.

Men også udenfor det medicinske felt var forestillingen om krisen udbredt. I militært regi for eksempel, betegnede krisen også netop det knappe tidspunkt, hvor afgørelsen om sejr eller nederlag faldt. Sammenholdes dette betydningsaspekt med det ovenfor anførte medicinske perspektiv kan krisen altså mere overordnet betragtet siges at betegne det afgørende punkt, hvor en beslutning skal eller bør falde, men hvor denne beslutning [Entscheidung] *endnu* ikke er faldet (Ibid.). I sammenhæng med Schellings ontoteologiske projekt ville det derfor være oplagt at læse *krisen* som en metafor for tænkningens og eksistensens utænkelige begyndelsespunkt i Ugrunden, som et forsøg på billedligt at beskrive den rene ubesluthed, der nødvendigvis må gå forud for enhver suveræn viljesakt: Beslutningen.

Viljen til åbenbaring

Krisemetaforens sammenhæng med Schellings filosofi, hvor der også flere gange direkte anvendes den græske term *krisis* (κρίσις)³, går desværre lidt tabt i den danske oversættelse af *Frihedsskriftet*. Men hvis man derimod sammenholder centrale passagers ordvalg fra den tyske version, med det betydningskompleks som Schnurr udpeger i relation til krisemetaforen, så bliver det tydeligt, at krisen optræder som en yderst vigtig figur i Schellings tilblivelsestænkning. Først altså Schnurr om krisen:

Der aus dem Griechischen stammende Begriff (κρίσις) bedeutet ursprünglich sowohl Scheidung, Sichtung, Siebung, Sonderung und insofern Auswahl, Aussmeltung, Streit als auch die einen Konflikt beendende Entscheidung, Beurteilung und insofern Urteil. (Schnurr 1990: 61)

Her må det først og fremmest bemærkes, at der i det græske begreb er indeholdt såvel adskillelsen [Scheidung] som afgørelsen [Entscheidung], ligesom det selvfølgelig er værd at hæfte sig ved disse to ords fælles ordstamme på tysk, noget Schelling tilsyneladende spiller helt bevidst på flere steder. Det, som især er værd at bide mærke i, er naturligvis, at det førømtalte "vendepunkt", der bringer konflikten til ende, både kan knyttes til det umiddelbart vilkårlige aspekt, som ved den blotte adskillelse, udskillelse etc. [Scheidung, Sichtung, Siebung, Sonderung etc.] – principielt kan enhver adskillelse jo foregå uden at implicere en vilje (som hvis et jordskælv adskiller noget) – samt knyttes til det eminent *vilde* aspekt, nemlig *dommen* [Beurteilung, Urteil]⁴. Denne dobbelthed genfindes da også i Schellings beskrivelse af Guds selv-åbenbaring, hvor der *både* er tale om en absolut vilje- og frihedsakt og en nødvendig sig-selv-åbenbarende proces, uden at dette dog i *grunden* kan uddifferentieres som modsætninger. Det er netop den i Guds grund virkende friheds- og skabertrang, der dialektisk overkommer den i grunden virkende nødvendighed, således at Guds personliggjorte eksistens og aktualitet *som* Gud åbenbares. Herom hedder det i en passage fra Schelling: "*Der Grund wirkt also in seiner Freiheit die Scheidung und das Gericht (κρίσις), und eben damit die vollkommene Aktualisierung Gottes*" (Schelling 1983 [1809]: 125). Først i og med

Guds selv-åbenbaring i sin modsætning ophæves dette *hverken-eller* som grunden jo er, og dette sker både som blot *adskillelse* [Scheidung] og som *dom* [Gericht / (κρίσις)]. Derfor kan Schelling også omtale grunden som "*ein Willen zur Offenbarung*" (ibid. 91). Gud kan kun blive sig selv, ved at åbenbare sig i sin modsætning, ved at spejle sig i sig selv. I den kristne skabelsesberetning fra det gamle testamente hedder det jo som bekendt også, at mennesket er Guds udtrykte *billede*.

Beslutningen

Mennesket opstår i og med åbenbaringen som noget forskelligt fra "Gud", og dog som ét med den guddommelige vilje. Men uden denne forskel var der slet ingen skabning, og altså heller ikke *hverken* godt *eller* ondt eller nogen andre modsætningspar overhovedet. Det er altså først med denne *forskel* [Unterschied]⁵ mellem godt og ondt, med dette *enten-eller*, at mennesket træder i karakter *som* menneske. Dette er så at sige Schellings ontoteologiske udlægning af både syndefaldsmyten og skabelsesberetningen, og tillige "forklaringen" på at det onde i grunden både er noget forskelligt fra og dog indeholdt i Gud. Det er altså først med menneskets *frihed*, dvs. med dets evne til at skelne godt fra ondt - og *beslutte* sig til *enten* det ene *eller* det andet - at det onde indtræffer som *mulighed*. Mennesket er således det væsen, hvormed det ondes mulighed er givet, og det netop fordi at mennesket kan *ville adskillelsen* snarere end Enheden. Men adskillelsen er tillige et positivt grundvilkår uden hvilket mennesket slet ikke ville være blevet til. Tilblivelsen af "noget" overhovedet, forudsætter nemlig, at noget udsondres som noget *distinkt*, at der overhovedet drages en distinktion ud af den absolutte før-sproglige uadskillelige

”virkelighed” i Ugrunden (Gabriel 2011: p. 135). Men beslutningen eller afgørelsen træffes ikke en gang for alle, men bestandigt og kontinuerligt. Krisen er et grundvilkår, ingen undtagelsestilstand. Dette er kernen i Schellings tilblivelsestænkning og tillige forbandelsen ved frihedens væsen. Den eksistentielle frihed er, efter for-billede fra den arkaiske urkrise, et uomgængeligt grund-vilkår og kan ikke fra-vælgges - for da ville mennesket jo ophøre med at være frit, ville ophøre med at være i overensstemmelse med sit sande væsen. Men omvendt er princippernes enhed i mennesket ikke en tvungen enhed. Hvad enten mennesket vil det gode eller det onde, det sande eller det falske, må det vælge herimellem. Derfor er den måske mest præcise eksistentielle bestemmelse Schelling giver i *Frihedsskriftet* den, at han om mennesket siger: ”*Er steht am Scheidepunkt*” (Schelling 1983 [1809]: 89). Krisen er permanent, men kun i den forstand, at alting kontinuerligt må blive til, at intet skabt er givet én gang for alle, at systemet i sidste ende er præcis det vi som frie væsener *beslutter* os for at det skal være. Hinsides den rent eksistentialistiske læsning af Schelling kan man derfor pege på genuint kritisk perspektiv ved den ”onto-teologiske” betragtning af krisen, nemlig den fundamentale indsigt at *systemet* - og her udviser Schelling en interessant og uventet affinitet med Marx’ systemkritiske satsninger - essentielt set er en *historisk* konstruktion, der hviler på menneskelige til- og fravalg med rod i bestemte historiske, filosofiske, teologiske og ideologiske forestillinger om, hvad der er ”fornuftigt”.

Noter

- ¹ Se litteraturlisten for et overblik over de forskellige udgaver af værket anvendt til denne artikel.
- ² Schnurrs artikel omhandler ganske vist ikke Schellings filosofi, men er en beskrivelse af krisebegrebets historiske anvendelsesområder med særlig fokus på den teologiske tradition. Koblingen til Schellings filosofi må derfor stå for egen regning, D.R.
- ³ I den tyske udgave fra 1983 som denne artikel er jævnført med (se bibliografi) optræder ordet *krisis* eller (κρίσις) eksplicit på siderne 80, 97, 124, 125.
- ⁴ I øvrigt er det illustrativt, hvis man tænker Urteil som Ur-teil. Oversat til dansk som ur-del eller et ur-stykke. Og en ”del” må, ifølge sit begreb, være en del af ”noget” der engang har været helt og ikke adskilt.
- ⁵ Bemærk ordstammens sammenhæng med verbet ”scheiden”, der jo danner substantivet Scheidung

Litteratur

- Diderichsen, Adam (1995): *Indledning til F.W.J Schellings: Om den menneskelige friheds væsen og de dermed sammenhængende genstande*, Hans Reitzels Forlag A/S, København
- Gabriel, Markus (2011): *Transcendental ontology. Essays in German Idealism*; London, Continuum
- Kant, Immanuel (2004): *Grundlæggelse af sædernes metafysik [Kritik der praktischen Vernunft – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]*, oversat af Tom Bøgeskov, Hans Reitzels Forlag, København 1999, 2. Udgave, 3. Oplag
- Kant, Immanuel (2007): *Prolegomena til enhver fremtidig metafysik, der skal kunne optræde som videnskab [Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1783]*, oversat og udgivet af Claus Bratt Østergaard, Del lille Forlag, Frederiksberg
- Schelling, F.W.J. (1995): *Om den menneskelige friheds væsen og de dermed sammenhængende genstande* [1809/34], oversat af Henning Vangsgaard, Hans Reitzels Forlag, København
- Schelling, F.W.J. (1983): *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [1809], Universal-Bibliothek Nr. 8913 [3], Philipp Reclam, Stuttgart
- Schnurr, Günther (1990): ”Krise” i *Theologische Realenzyklopädie Online*. Vol. 20, pp. 61-65, Walter de Gruyter (Berlin, New York)

FAGLIG KRITIK

Denne sektion er åben for faglige kommentarer til artikler publiceret i vores to seneste numre. Alle kan bidrage til denne sektion og redaktionen vil udvælge bidrag til publikation og lægge resten på Semikolons hjemmeside. Denne sektion er ikke ment som en pendant til opinionssektionen i dagblade, ej heller egentlige anmeldelser af Semikolons samlede udtryk eller stil. Det er nærmere en plads for offentliggørelse af en "tænken-med" (eller imod) nogle argumenter i de tidligere artikler. Det kan sammenlignes med såkaldte peer-review-rapporter, men med de store forskelle, at indlæggene til Semikolon offentliggøres, og at de vil være modtaget uopfordret fra skriftets læsere.

Det skal medvirke til, at den akademiske udvikling af tanker og ideer ikke er hemmelig, at gode ideer ikke strandes, fordi de ikke var færdigudviklede, samt at nogle "fejl" kan gøres produktive i en anden eller større kontekst. Hvilke pointer og argumenter kan udvides, hvilke hænger ikke særligt godt sammen, hvad siger andre studier, fagretninger og anden forskning om emnet behandlet i artiklen? Det er spørgsmål, som kunne tjene som udgangspunkt for den faglige kommentar.

Der er umiddelbart ikke nogen krav til formen eller indholdet af en kommentar, men længden er begrænset til tre sider i overensstemmelse med vores skrivevejledning og kritikken skal holdes til det faglige mellemværende. Gensvar på kritik i sektionen må højst være en side, men er yderst velkomne.

Redaktionen har ikke modtaget nogen indlæg til Faglig Kritik i dette nummer, men sektionen er fortsat åben for bidrag.

ANNONCÉR

Synes du også de andre læsere skal kende
den forening eller virksomhed du er en del af?

– Kontakt os og find ud af hvor let det er at reklamere:
semikolon.au@gmail.com

Selv en lille annonce bliver læst i Semikolon!

Finn Janning

80 | Det uærlige spil

Det uærlige spil

I dette essay vil jeg argumentere for tre ting: 1) hvordan en konflikt udspringer af en rigid enten-eller-logik; 2) hvordan en konflikt kan overvindes, hvis den afføder en læringsproces, der destruerer førnævnte logik; og 3) hvordan en mulig læringsproces transformerer konflikten til noget positivt, idet den muliggør en mere nuanceret forståelse af det, som sker.

I essayet "Litteraturen og det onde," beskriver Karl Ove Knausgård

den nymoralistiske bølge der for tiden går hen over Skandinavien, og hvor litterære værker i fuld alvor og med stor inderlighed bliver vurderet ud fra om det de udtrykker, er rigtigt eller forkert, godt eller dårligt, ikke i forhold til kvalitet, men i forhold til moral
(Knausgård 2014: 315-26)

Denne bølge rammer ikke kun litteraturen, men hele samfundet. Flere og flere bedrifter vurderes i forhold til moral, ikke i forhold til selve præstationen. Samtiden præges af en intens stræben efter fairplay eller fairness.

I dette essay vil jeg anvende sporten som et eksempel på en konflikt. Jeg vil se nærmere på dopingproblematikken, som den har udfoldet sig i kølvandet på cykelrytteren Lance Armstrongs indrømmelser i januar 2013. Med dette eksempel vil jeg vise, at fairness er tidens ideal, og at dette ideal konstruerer flere konflikter end det løser. Det spørgsmål, som jeg ønsker at rejse,

men ikke nødvendigvis besvare endeligt, er: Hvad hvis folk ikke er særligt gode til at vurdere, hvad der er fair?

Spørgsmålet illustrerer, hvordan værdiladede emner altid er fulde af potentielle konflikter. Det betyder, at en strid kun overvindes såfremt den åbner for en læreproces, der kan generere en større følsomhed omkring erkendelsesmæssige, etiske og værdimæssige problematikker. Forbliver en konflikt derimod uløst, er der intet positivt forbundet hermed. En konflikt er af samme grund noget potentielt motiverede og forandringskabende, hvor selve læringsprocessen er det aktualiserende, ikke det den medfører. Om en konflikt motiverer eller forandrer sig hen imod noget bedre, er umuligt at besvare uden at ende i et nyt sammenstød omkring normer, idealer og værdier. En konflikt forudsætter at nogle stærke overbevisninger kolliderer. Den er stærkere og mere dramatisk end uenigheden, fordi det som er på spil er eksistentielt afgørende. Den berører noget helt fundamentalt: Forestillingen om hvad der er sandt.

Here we go

Jeg sidder på en kontorstol i en badekåbe, som jeg ellers aldrig bruger. Jeg har klikket ind på Oprah Winfreys hjemmeside, hvilket jeg ellers aldrig gør. Klokken er 3 natten til fredag. Hun skal interviewe den amerikanske cykelrytter Lance Armstrong angående de mange doping-beskyldninger, som han er blevet mere og mere viklet ind i.

Oprah Winfrey er en seriøs dame. Hun sætter med det samme scenen, idet hun beder Armstrong om at svare enten 'ja' eller 'nej' til hendes spørgsmål, som senere vil blive uddybet i interviewet.

"Here we go," siger hun.

"Did you ever take banned substances to enhance your cycling performance," spørger hun.

"Yes," svarer Armstrong.

"Was one of these banned substances EPO?"

"Yes."

"Did you ever blood dope or use blood transfusion to enhance your cycling performance?"

"Yes."

"Did you ever use any other banned substances, like testosterone, cortisone or human growth hormone?"

"Yes."

"In all seven of your Tour de France victories did you ever take banned substances or doping?"

"Yes."

"In your opinion, was it humanly possible to win the Tour de France, without doping, seven times in a row," spørger Oprah Winfrey.

"Not in my opinion," svarer Armstrong.

Konflikten

Er Armstrong en helt eller et offer? Det er her, med dette spørgsmål, at tvivlen begynder. Konflikten udspringer af denne dikotomi: helt eller offer. Grænserne mellem, hvad vi skal tro på og ikke tro på. Grænserne mellem, hvad der virker overbevisende eller ej. Velbegrundet eller ej. Det hele er uklart. Hvornår begynder tiltroen at blive til mistro? Hvornår forvandler ens overbevisninger sig til trods og stædighed? Hvornår bliver det saglige perfidt?

Armstrong indrømmer at have taget forbudte (banned) stoffer for at fremme sine præstationer på cyklen. Det var måden at cykle på dengang i halvfemserne og nullerne. Det ved de fleste nu. Var han offer for en cykelkultur fuld af præstationsfremmende stoffer? Var han en helt, fordi han trods alt var den bedste blandt ligemænd? Er det overhovedet fair at stille det op på den måde?

Flere spørgsmål dukker op. Er det hele ren og skær hysteri? Er doping en del af underholdningen, men med andre midler? Skyldes al virakken at mange ser sporten som et attraktivt spejl af samfundet; et moralsk dannelsesideal, som lige pludselig er fuld af sorte pletter?

Pointen med disse spørgsmål er at vise, hvordan en konflikt altid er præget af mere end holdninger. Emnet er ekstremt følsomt, fordi det berører den enkeltes overbevisninger, som er tæt forbundet med den enkeltes fornemmelse af, hvad der er sandt. Nietzsche udtaler i *Schopenhauer som opdrager*: "at være sandferdig vil sige at tro på en tilværelse, der ikke kan fornægtes, som selv er sand og uden forstillelse" (Nietzsche 2014: 62).

Hvad er det, som ikke kan fornægtes, er det: 1) at Armstrong anvendte præstationsfremmende midler, ja, men også 2) at alle andre cykelryttere gjorde det i den epoke. Hermed bevæger vi os ind i en

diskussion, som er principielt meget større end Armstrong-sagen. Eksempelvis placerer den sig i en stadig aktuel debat indenfor moralpsykologien angående forholdet mellem moralske karakterdyder og en situations påvirkningskraft. Er alle cykelryttere karaktermæssigt disponeret for snyd, det vil sige lastfulde mennesker? Eller er de præget af en situation (en cykelkultur), hvor anvendelsen af EPO har været lige så almindeligt som Amen i kirken? Hvis Armstrong ikke kan leve op til sportens normer og regler (eller egne idealer), er det så fordi at han ikke evner at stå imod det pres, som en given situation eller kontekst rummer? Eller skyldes det blot at Armstrong slet ikke besidder nogen prisværdige moralske dyder?

Det kan være fristende at svare ja til det sidste, altså at Armstrong var en enlig bølge blandt dydsmønstre. Fakta fortæller dog en anden historie, nemlig at enten var alle cykelryttere lastfulde, eller også var de som resten af samfundet en mere broget skare, som blot – mere eller mindre ureflekteret – fulgte gældende praksis. Konfliktens fundament er denne enten-eller logik, som de forskellige aktører ikke ønsker at bløde op i et kompromissøgende både-og, fordi denne opblødning konfronterer deres egen tro (læs: falske tro). Af samme grund kan en konflikt kun overvindes i kraft af skabelsen af en mere nuanceret forståelse.

Jeg vil nu prøve at vise, hvordan en konflikt kan initiere en læreproces.

Læringsproces

Hvad kendetegner sporten? Sporten bevæger sig altid på grænsen. Ikke kun på grænsen af, hvad en krop kan yde, fx. hvor hurtigt 100 meter kan løbes eller svømmes, eller hvor langt et menneske kan springe eller kaste et spyd, eller hvor godt et team kan samarbejde, etc. Sporten bevæger sig

også på grænsen af, hvad der er muligt indenfor de gældende regler, fx. med hensyn til træningsmetoder, udstyr og præstationsfremmende stoffer. Fire egenskaber er afgørende (Simon 2004):

Det er en aktivitet, som er valgt i frivillighed

Det er en aktivitet, som er styret ved hjælp af to sæt regler: Regler for fairness eller sømmelighed (sportsånd) og konstitutive regler.

Det er en fysisk udfordrende aktivitet

Det er en aktivitet, der involverer konkurrence forstået som en fælles søgen efter fortræffelighed.

Fairplay i fodbold kunne være at man ikke tackler bagfra, i boksning at man ikke slår under bæltestedet, (jf. punkt 2). Regler for fairness og sømmelighed er et spørgsmål om accept. De konstitutive regler derimod er designet for at fremme bestemte evner; de fortæller, hvad der er tilladt. Hvis jeg ønsker at spille fodbold, må jeg først acceptere spillets konstitutive regler, fx. at en markspiller ikke må bruge sine hænder. Formålet med de konstitutive regler er, at den enkelte atlet eller det enkelte team beslutter sig for hvilke strategier der bedst muligt kan øge eller fremme ens evner inden for de rammer, som de konstitutive regler sætter. Set i det lys har Armstrong, og alle de andre cykelryttere dengang, reelt ikke brudt de konstitutive regler. Armstrong har trods alt ikke kørt Frankrig rundt i taxa. Han har cyklet, på samme vis som fodboldspilleren Messi har brugt fødderne til at score mange mål. Om Armstrong så har stræbt efter fortræffelighed, fx. angående udholdenhed, er endnu et åbent spørgsmål, idet han jo med al tydelighed har vist, hvad en krop også er i stand til.

Tvivlen leder os tilbage til spørgsmålet om fairness. Er det fair, når en atlet anvender præstationsfremmende stoffer? Er det

fair over for atletens egen udvikling, overfor de atleter som vedkommende kæmper med og mod, er det fair overfor selve spillet? Konflikten i cykelsporten p.t. bunder i, at Armstrong var fair dengang. Men han er ikke fair i dag. Det er humlen i striden, som illustrerer at moralen altid kommer halsene efter det, som rent faktisk finder sted. Det vil sige, at denne konflikt bunder i en eklatant afstand mellem praksis og idealer. Løsningen er derfor at bringe disse to tættere på hinanden, hvilket selvfølgelig er lettere sagt end gjort. Eksempelvis gives der en form for amnesti til angrende ryttere, der ryddes op (måske ikke helt op) i de styrende organer i cykelsporten, og vigtigst, diskursen omkring hvad der er acceptabelt eller fair, er blevet meget mere klar, fordi kulturen i cykelsporten er under forandring.

En anden måde at opridse dette essays tese på, er, ved at påstå at der altid er visse ting, som vi endnu ikke kender til i forbindelse med sport (eller et hvilket som helst felt); ting, som vi nødvendigvis lærer hen ad vejen. På den måde er sporten aldrig vendt mod fortiden, men mod fremtiden. Armstrong var forud for sin tid. Som den franske filosof Gilles Deleuze skriver i forbindelse med Marcel Proust og læring:

Det, som er vigtigt, er, at helten ikke vidste visse ting i begyndelsen, at han lærer dem hen ad vejen ... At være modtagelig for tegn, at betragte verden som noget, der skal afkodes, det er uden tvivl en gave.

(Deleuze 2003: 48)

Deleuze påpeger endvidere, at skuffelsen spiller en væsentlig rolle i enhver læreproces.

Hvem var ikke skuffet i forbindelse med Armstrongs indrømmelse? Enten fordi han snød, eller fordi han ikke var en ekstraordinær supermand, eller fordi han blev presset

til en tilståelse, eller fordi han blev opdaget. Det er sjældent at nogen gør noget, som de ikke troede, ville være gavnligt eller givende. Sagt mere simpelt: Den enkelte handler altid således at det giver mening (Wittgenstein 2009). Det gav unægteligt god mening at dope sig dengang, men ikke i dag. Konflikten opstod, fordi det der før gav mening, ikke længere giver mening. Det betyder at konflikten er tid- og kontekstafhængig, idet en kontekst aldrig er givet en gang for alle, men hele tiden konstrueres.

Hvad kan vi lære af de nye erkendelser, som Armstrongs tilståelser muliggør? At cykelsportens essens hele tiden afhænger af den sidste erkendelse heraf. Essensen er blivende. Det betyder også, at en konflikt ofte er forbundet med en manglende vilighed til forandring. De færreste bryder sig om at afvige fra en meningsfuld reference; en reference, som altid udspringer af en kontekst eller situation; nemlig den, som der vurderes ud fra. Sagt mere generelt: En konflikt bærer præg af en ufravigelig tro på at konteksten er givet, selvom den hele tiden aktualiseres på ny. Det betyder at meningsskabelsen hæmmes af et ideal, som reelt ikke søger sandheden, men snarere ønsker sin position bevaret.

Dette leder mig videre til tredje del, nemlig hvordan enten-eller logikken kan nedbrydes, hvilket er et etisk anliggende.

Etik

Det siges, at etikken stammer fra det antikke Grækenland. Den græske filosof Aristoteles var den første, der for alvor beskæftigede sig med etik, der i sin græske udformning handlede om den gode levevis eller livsform. ”*Det gode, som alle ting stræber efter*” (Aristoteles 1995: 11). Etik var for Aristoteles et praktisk anliggende, hvor ”Det gode” er lig med handlingen

selv, idet en god handling med stor sandsynlighed bevæger et menneske mod noget bedre, nemlig et liv, der er værd at leve (i.e. *eudaemonia*). Etik, som en handlingens visdom. Det skal forstås således, at vi hver især gradvist evaluerer vores handlinger i lyset af om de bringer noget bedre med sig eller ej. Den endelige vurdering af et livs samlede handlinger kan dog først ske, når et liv er ovre. På samme måde kan man være tilfreds med sit liv, fordi det løbende rummer små øjeblikke af lykke og velvære, men om et liv er lykkeligt eller ej, vellykket eller ej, kan kun besvares posthumt.

Den etiske praksis sker for Aristoteles i et miks af en klassisk intelligent fornuft, og i kraft af hvad han kalder en praktisk fornuft. Sidstnævnte er nært beslægtet med intuition, forstået som en persons umiddelbare dømmekraft baseret på vedkommendes erfaringer. Den primære funktion for den praktiske fornuft er, "at tage ved lære," hvorved et menneske på sigt kan blive vis – i hvert fald visere. Hermed betoner Aristoteles vigtigheden af at prøve sig frem, da ingen kan vide alt på forhånd. Visdom er akkumuleret erfaringsdannelse (Aristoteles 1995: VI bog).

Det afgørende spørgsmål i enhver etik er, hvad der er godt eller hvordan man definerer "Det gode". Af samme grund debatterer etikere også spørgsmålet om, hvorvidt "Det gode" er noget fast, statisk og givet, eller noget foranderligt, dynamisk og tilblivende. Spørgsmålet om "Det gode" betyder ligeledes, at etik er tæt forbundet med det græske begreb *logos*, som betyder fornuft, samtale og udtryk, fx. hvordan "Det gode" kommer til udtryk. Men etik er også forbundet med begrebet *poesis*, som betyder at skabe eller at gøre, fx. hvordan et liv skaber sig selv, idet enhver livsform formes i samspil med omgivelserne. Forskellen mellem

"Det gode", som noget essentielt eller noget tilblivende viser sig i selve den måde, hvorpå den enkelte atlet eller en sportsgren kan argumentere (i.e. *logos*) for sine handlinger – altså argumentere for, hvordan atleten eller sportsgrenen skaber sig selv (i.e. *poesis*).

Konflikten i cykelsporten viser med al tydelighed at *logos* og *poesis* ikke har været forbundne.

En måde at overkomme en konflikt på kan ske ved at fremme den poetiske del af etikken. Eksempelvis taler Deleuze om at blive opløst i det, som sker. For ham er etik et spørgsmål om at "gøre sig værdig til det, som sker" (2004: 169). Forstået som en måde at matche det, som finder sted, det vil sige komme på omgangshøjde med livets kræfter.

Deleuze kæder, som også Aristoteles gjorde, etikken sammen med en praksis, en handling eller aktivitet, som altså kan være mere eller mindre vellykket. For Deleuze (2004: 170) afhænger det af, hvorvidt den enkelte besidder en kreativ vilje til at skabe plads til dét, som er værd at bevare. Det gode hos Deleuze er dét, som gør en person i stand til at acceptere det skete med et fredfyldt sind. Det vil sige, denne evne eller kapacitet til ikke at lade sig slå ud, men at gøre sig mere modtagelighed overfor det, som finder sted. Jo mere den enkelte evner at lade sig påvirke, desto mere styrket vil vedkommende kunne handle. Etik bliver til et spørgsmål om at gøre sig værdig til at bære det, som sker; værdig til at række det levende videre uden at dømme, hvilket sker ved at bekræfte det levende. Det kunne eksempelvis ske ved at bestyrke den menneskelige opfindsomhed, der muliggør en fremtidig opfindsomhed.

Hvad vil det helt konkret sige? Jeg vil prøve at besvare dette spørgsmål i den følgende diskussion.

Diskussion

Dette essays grundlæggende tese er, at konflikten kan hjælpe os med at blive mere etisk bevidste. Den kan højne vores etiske refleksionsniveau, selv når den finder sted i noget så populært som sport.

Lad mig træde et skridt tilbage og skitsere lidt af dopingdebatten. De danske medier har siden Festina-skandalen i Tour de France 1998 dækket dopingproblematikken rimelig intenst, men selv efter 15 års dækning, synes medierne ikke at være blevet mere etisk nuancerede i deres vinkling. Doping-problemet reduceres helt kort til et spørgsmål om snyd eller ikke-snyd, hvor det at snyde er uærligt. Med til spørgsmålet om snyd hører også snyd, som noget ærligt. Noget helt almindeligt og dagligdags. Dette overser medierne. De danske medier har bevidst undgået at tage ved lære for at fastholde en konflikt, som de kan vinkle deres artikler over.

I dag fremstår den professionelle cykeltkultur i 90'erne og 00'erne, som en kultur, hvor det var det naturligt at dope sig. I forlængelse af forskellen mellem det uærlige og det ærlige, er det ligeledes den almindelige påstand, at noget som er uærligt partout er forkert, til tider ligefrem ondt. I kølvandet af denne antagelse berøres indirekte spørgsmålet om fairness. Derudover berøres et erkendelsesmæssigt spørgsmål, der handler om viden. Kriteriet for hvornår noget er løgn og latin, ærligt eller uærligt, er et erkendelsesmæssigt, såvel som pædagogisk anliggende. Den franske filosof André Comte-Sponville har rammende sagt: "*Hel-le-re for ærlig til at være høflig end for høflig til at være ærlig!*" (1998: 20). Pointen er, at et menneske kan blive så høfligt, at vedkommende underminerer sig selv, det vil sige underminere sin egen tilblivelse. Eller som Aristoteles skriver: "*Det ville da være*

tåbeligt, om man ikke valgte at leve sit eget liv, men en andens" (1995: 219).

Forskellen mellem ærlig og høflig udgør et andet omdrejningspunkt i Armstrong-sagen. Det er svært at sætte en definitiv grænse mellem ærlighed og høflighed, da disse to begreber konstant vikles ind i hinanden. Armstrong har været høflig i den forstand, at han har praktiseret hvad der var sædvane i professionel cykelsport, mens han var aktiv. Det svarer til at en ikke-muslimsk kvinde bærer slør, når hun besøger et muslimsk land.

Armstrong er imidlertid ærlig i dag. Ikke kun nødtvunget ærlig på grund af overvæltende anklager og beviser. Nej. Armstrong mener eksempelvis, at der er grund til at være stolt af sine bedrifter, hvilket understøtter høfligheden over for den kultur han tilhørte. Man kunne også sige, at argumentet om høflighed hænger sammen med at han forsøger at trøste sine fans ved ikke at tabe mere ansigt end højst nødvendigt, og sige: "*I blev ikke bare snydt dengang, det var sku stort.*" Armstrong er derimod ikke ærlig forstået mere folkeligt. Tværtimod. Den almindelige opfattelse er, at han ikke angrede nok, at han ikke viste nok følelser i forbindelse med sine indrømmelser, etc.

Sagt anderledes: Armstrong klandres for i sin karriere at have været for høflig, idet han bare fulgte strømmen og gjorde som de andre, måske mere end de andre, måske bedre og mere konsekvent end de andre, men stadigvæk som de andre. Ergo, høfligheden er et onde vi må til livs. Men vel og mærke fortidens høflighed.

Nu, mens Armstrong angår, ønsker de fleste nemlig høfligheden tilbage, fordi den ærlige Armstrong fremstår ubetænksom, når han taler om stolthed i stedet for grådkvalt at undskyldte. Ergo, ærligheden er sjældent spiselig i nuet. I praksis betyder det, at de

færreste formår at gøre sig værdig til det, som sker og skete, men i stedet for vurderer hvorvidt det repræsenterer et ideal; et ideal der passer med ens eget. Normerne for det ene og det andet skifter, som serven i en tenniskamp. Tiden ændrer sig. I 70'erne og 80'erne kunne en cykelrytter godt tale om doping og være alle tiders atlet, men i 90'erne begyndte dette at ændre sig. I dag svarer doping til at du åbent erkender, at du spiser æg fra burhøns, at du elsker kød fra køledisken, at du ryger sammen med dine børn, og du at ikke kun drikker for at fortynde blodet, men for at forsøde (fortynde) tilværelsen mere generelt.

Konflikten danser mellem ærlighed og høflighed, fordi det er svært – nærmest umuligt – at vide, hvornår den offentlige mening vil høre sandheden eller nøjes med at høre, hvad de gerne vil høre. Om ærlighed er en dyd afhænger tilsyneladende af konteksten.

Konfliktens kerne synes at være en alt for ideologisk og normativ holdning, der fremmer en jagt på snydere. Den enkelte kerer udelukkende om sig selv, ikke hvad der er sandt eller ej. Konflikten udspringer af en manglende fornemmelse for det, som sker – for tidens strømninger og kræfter. Jagten på fairplay bundet ret beset i en manglende vilje til læring, en manglende vilje til at skabe nye rammer, det vil sige skabe situationer eller en kontekst, hvor det at være ærlig er muligt. Løsningen kræver, at den enkelte er villig til at fralægge sig skråsikkerheden. Og hvem tør det?

Vender vi tilbage til Deleuze, så er hans etik formet af det som sker. Han søger ikke fairness, men forståelse. Han forsøger ikke at bekæmpe andre idealer og normer med højere og bedre normer og idealer – som når vi i 2014 vurderer cyklingen i halvfemserne.

Udfordringen er, at bevæge sig ud på grænsen af ens viden. Undersøge. Give plads til det, som sker uanset om det luner eller ej. Kun på den baggrund kan man vurdere om det skete hæmmer eller udvikler ens eksistensmuligheder. Deleuzes engagerede nærvær, spørger: Hvordan kan man også se konflikten? Hvad muliggør den?

Afrunding

En konflikt begynder, når det er umuligt frit at skabe mening, fordi idealerne hæmmer og kontrollerer ens praksis. Løsningen er forbundet med en læringsproces, der prøver at udfolde konfliktens potentiale.

Hvad hæmmer? Hvad er også muligt?

Konflikten forbliver en konflikt, når ingen ønsker at se, at Armstrong både var og er et offer på grund af denne jagt efter fairness, som aldrig er forbundet med tiden. Fairness er et begreb der ikke kan bruges mere generelt. Hver enkelt situation må vurderes på baggrund af det, som den muliggør. På den baggrund finder jeg det relevant at kalde Armstrong en helt. Nietzsche skriver: *"Det heroiske menneske er bedøvende ligeglad med sit eget velbefindende eller sin egen ulykke, med sine dyder og laster og med sig selv som alle tings målestok"* (Nietzsche 2014: 67). Hvad søger helten ifølge Nietzsche? At *"bringe alt det falske frem i lyset"* (p. 66), hvilket ligeledes er den eneste måde at overkomme en konflikt på. Helten må ofre sig for noget større. Armstrong-sagen har vist, at det eneste der gælder dengang og nu, er, at flertallet kun vil se det, som de tror på.

Det er ligeledes det tætteste jeg kommer på en konklusion: Enhver konflikt opstår, fordi ingen ønsker at ofre sig for det, som sker, men stædigt holder fast i et falsk ideal.

Litteratur

- Aristoteles (1995): Den Nikomacheiske Etik. Oversat af Niels Møller. Det lille Forlag.
- Comte-Sponville, A. (1998): *En lille bog om store dyder*. Oversat af Jesper Tang. Samleren.
- Deleuze, G. (2003): *Proust og tegnene*. Oversættelse og indledning ved Søren Frank. Det lille Forlag.
- Deleuze, G. (2004): *The Logic of Sense*. Oversat af Mark Lester med Charles Stivale. Continuum.
- Knausgård, K.O. (2014): *Sjælens Amerika*. Oversat af Sara Koch. Lindhardt og Ringhof.
- Nietzsche, F. (2014): *Schopenhauer som opdrager*. Oversat af Lars Christiansen. Informations Forlag.
- Simon, R.L. (2004): *Fairplay. The Ethics of Sport*. Westview Press.

OM BIDRAGSYDERNE

Sven Altenburger

Studerende ved Queen Mary University of London

Den politiske tænkings historie, UK

Nikolaj K. Andersen

Stud.mag. i Idéhistorie, Politik &

Retorik, AU

Kevin Crowley

Nicolai von Eggers

Ph.d.-studerende ved Institut for

Kultur og Samfund – Idéhistorie, AU

Mikkel Flohr Christensen

Ph.d.-studerende ved Department of society and globalisation, RUC

Finn Janning

Forfatter,

Ph.d. fra CBS i praktisk filosofi

Nicolai Krejbjerg Knudsen

Stud.mag. i Filosofi, AU

Louise Rognlien

Stud.mag. i Idéhistorie, AU

Benjamin Thorup

Stud.mag. i Historie &

Samfunds-fag, AU

Dominique Routhier

Stud. mag. i Filosofi, KU

OM BIDRAG

Semikolon modtager bidrag fra læserne i form af artikler inden- og udenfor tema samt indlæg til sektionen Faglig Kritik. Bliver det mere polemisk, er der plads i den lejlighedsvis sektion Polemik.

Bidrag sendes til redaktionen på semikolon.au@gmail.com i Word eller RTF-format; illustrationer vedhæftes seperat i bedst mulig kvalitet. Redaktionen påtager sig intet ansvar for indsendt materiale.

Du finder call for papers for de næste to numre på side 6-7.

Skrivevejledning

Alle indlæg skal overholde følgende formalia:

- a) Artikler er maksimalt 10 sider á 2.400 tegn, i alt 24.000 tegn.
- b) Indlæg til Faglig Kritik er maksimalt 3 sider á 2.400 tegn, i alt 7.200 tegn.
- c) Artikler indeholder titel og et abstract på maksimalt 400 tegn.
- d) Citater sættes i dobbelt anførselstegn og kursiv: *"Den virkelige verden har sine grænser, indbildningens verden er uendelig."*
Citat i citat sættes i enkelt anførselstegn: *"Emiles Mentor tilføjer: 'Og Eucharis' yndigheder!' - [...]"*
Kursiv i citater sættes med almindelige typer: *"Den kaldes Den ydre stat."*
- e) Med undtagelse af citat i citat anvendes kun dobbelt anførselstegn.
- f) Særlige fagtermer fremhæves med kursiv, første gang de anvendes.
- g) Titler på bøger skrives i kursiv, titler på artikler sættes i anførselstegn uden kursiv.
- h) Noter er slutnoter og skal bruges begrænset.
- i) Litteraturhenvisninger er af formen: (Croft 2004)
Ved sidehenvisning: (Nicolaisen 2004: 40)
- j) Litteraturlisten er for bøger af formen:
Croft, William (2004): *Cognitive Linguistics*, Cambridge University Press, Cambridge.
For tidsskrifter af formen:
Nicolaisen, Nis (2004): "Dommerfilosofi", *Semikolon*, nr. 9, årg. 4.
- k) Teksten skal være skrevet på dansk, svensk, norsk eller engelsk i henhold til den seneste retstavning og Kommatering.

TIDLIGERE NUMRE



Tidligere numre af Semikolon kan findes i PDF-format på Semikolons hjemmeside. På hjemmesiden finder du desuden de nyeste call for papers, skrivevejledning, semikolonsk historie og semikolonske nyheder.

www.semikolon.au.dk

Semikolon er også på Facebook. Bliv fan og støt tidsskriftet ved at synes godt om Facebooksiden, hvor vi annoncerer semikolonsk nyt.

www.facebook.com/semikolon.au.dk

SEMIKOLON

Institut for Kultur og Samfund

Jens Chr. Skous Vej 7

Bygning 1465-1467

8000 Århus C

semikolon.au@gmail.com

www.semikolon.au.dk

facebook.com/semikolon.au

REDAKTION

Semir Music (ansv./temared.)

Jacob Hedeager Olsen (temared.)

Martin Porse (anm. red.)

Janni Katrine B. Frederiksen (krea. red.)

Thomas Hjerimitslev (wwwred.)

Jens Sand Østergaard

PRODUKTION

SUN-TRYK

OPLAG

300 stk.

UDGIVET MED STØTTE FRA

Institut for Kultur og Samfund

Redaktionen	3	Leder
	6	Call for papers Nr. 28: Artefakter Nr. 29: Kærlighed
<hr/>		
Tema: Konflikt		
Nicolai Krejbjerg Knudsen	9	"I could call you mad, were you not my father" – On Madness and Sovereignty
Nicolai von Eggers	18	Klassekamp i Den Franske Revolution – Sieyès og Robespierre
Kevin Crowley	27	Cultivating Conflict
Sven Altenburger	35	Hobbes – On authority, obligation, retained rights and individual judgement
Nikolaj K. Andersen & Benjamin Thorup	45	Stater i konflikt
Louise Rognlien	53	"Det politiske" som konflikt – I konflikt med liberalisme og demokrati, moderne krigsføring og Carl Schmitt
Mikkel Flohr Christensen	61	The Problem of Civil War in Agamben's Thought
Dominique Routhier	69	Krisen "ontoteologisk" betragtet – En tilnærmelse til en sekulær, kritisk og post- eksistentiaalistisk læsning af krisemetaforen i F.W.J. Schellings Frihedsskrift
Polemik		
Finn Janning	80	Det uærlige spil